DIANA AURENQUE STEPHAN

ANIMAL ANCESTRAL

Hacia una política del amparo

COLECCIÓN
CONTRAPUNTO

herder

DIANA AURENQUE STEPHAN

ANIMAL ANCESTRAL

Hacia una política del amparo

COLECCIÓN
CONTRAPUNTO

herder

Diana Aurenque Stephan

Animal ancestral

Hacia una política del amparo

herder

A los ancestros. A los míos, a los tuyos

–para que sean y seamos nuestros

Diseño de la cubierta: Toni Cabré

Edición digital: José Toribio Barba

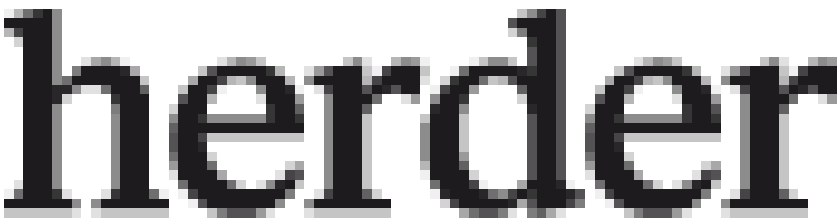
© 2023, Diana Aurenque Stephan

© 2023, Herder Editorial, SL, Barcelona

ISBN EPUB: 978-84-254-5082-2

1.ª edición digital, 2023

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).



Índice

Prólogo

Introducción. Psicopolítica, orfandad y amparo

1. Logos huérfano y logos ancestral

2. Animales ancestrales

3. Pluralismo e identidad experimental

4. Comunidades sanas y enfermas

5. Terapéutica psicopolítica y mito

6. Voces, música y un dios que baile

7. Nihilismo mágico como terapia

Mucha lectura envejece la imaginación

del ojo, suelta todas las abejas pero mata el zumbido

de lo invisible, corre, crece

tentacular, se arrastra, sube al vacío

del vacío, en nombre

del conocimiento, pulpo

de tinta, paraliza la figura del sol

que hay en nosotros, nos

viciosamente mancha.

Mucha lectura entristece, mucha envilece apestamos

a viejos, los griegos

eran los jóvenes, somos nosotros los turbios

como si los papiros dijeran algo distinto al ángel del aire:

somos nosotros los soberbios, ellos eran inocentes,

nosotros los del mosquerío, ellos eran los sabios.

Mucha lectura envejece la imaginación

del ojo, suelta todas las abejas pero mata el zumbido

de lo invisible, acaba

no tanto con la L de la famosa lucidez

sino con esa otra L

de la libertad,

de la locura

que ilumina lo hondo

de lo lúgubre,

lambda,

loca,

luciérnaga antes del fósforo, mucho antes

del latido

del Logos.

GONZALO ROJAS, «Escrito con L»

Prólogo

1

De los libros y los trabajos que he escrito hasta ahora, ninguno tuvo tanta necesidad de prólogo como este. Y ello, por varias razones.

En primer lugar, porque Animal ancestral. Hacia una política del amparo representa un trabajo que continúa con el esfuerzo iniciado en mi libro Animales enfermos. Filosofía como terapéutica (2022). Pero, mientras este se ocupaba de indagar en nuestra condición antropológica y desde una perspectiva centrada en la existencia individual, el presente trabajo lo hace decididamente desde un interés por reflexionar sobre nuestras formas de vida comunitarias y la organización política. Así, y por curioso –o gracioso– que parezca, Animal ancestral es un libro que tiene ya un ancestro que reconocer y agradecer. Lo mismo ocurre con cada una de las conferencias, los escritos, las entrevistas y las columnas de opinión y otras intervenciones en prensa ofrecidas durante 2022 y 2023.

En segundo lugar, y por todo lo anterior, preciso aclarar que, pese a que el presente libro intenta ser coherente con los planteamientos del anterior, el esfuerzo desplegado en Animal ancestral es conceptualmente independiente, justamente, por tratarse de un trabajo con propósitos muy distintos: aquí no nos importa tanto fomentar la salud individual del animal que somos, como proponer formas de pensarnos con un mayor amparo.

En tercer lugar, debo señalar que lo que investigo y planteo en este libro surge a partir de una serie de preocupaciones y preguntas que me han rondado y torturado al menos desde el estalllido social chileno de octubre de 2019: ¿Cómo logramos acercarnos siendo tan distintos y distantes? ¿Cómo podemos anclarnos sanamente en algo común sin caer en tribalismos? ¿Qué fundamento antropológico puede permitirnos reconocernos en nuestra individualidad, pero reconociéndonos como siempre posibles otros? ¿Cómo pensarnos como una comunidad que ampare sin que oprima, sin que una

mayoría olvide a una minoría, o que una minoría se vuelva la tiranía de la mayoría? Todas estas, por cierto, quedan como preguntas que en lo que sigue no tendrán respuesta concluyente ni podrían pretender tenerlas –pero al menos pueden por unos momentos ser pensadas y compartidas–. Y por ello deseo agradecer a Herder Editorial por confiar y publicar lo que aquí resulta.

Y, en cuarto lugar, debo advertir en este prólogo al lector y lectora de que, justamente debido a la naturaleza profundamente personal de la que surge este ensayo, las reflexiones que aquí presento representan el esfuerzo más honesto que puedo ofrecer como filósofa, un esfuerzo que no solo quiere describir, explicar y demostrar planteos filosóficos de forma razonada y documentada, sino que busca, ante todo, pensar filosóficamente –con la mayor libertad y la mayor osadía posibles–. De ahí, espero que se disculpe el descaro de prescindir de academismos, de escoger el ensayo como formato apropiado para el texto y de continuar así de paso con la idea de acercar la filosofía a todas las personas que deseen leerla (como inicié en Animales enfermos). De ahí también que este libro se nutra de conceptos propios –que van desde la conceptualización del humano político como animal ancestral, de su racionalidad como un logos ancestral o de la propuesta de nihilismo mágico–, y representa, por lo tanto, mi trabajo más original. Asimismo, quiero manifestar mi más fiel concordancia con las palabras del poeta Gonzalo Rojas en su poema «Escrito con L» y que inicia este libro.

Finalmente, debo decir que estas reflexiones son también las más agradecidas herederas de un sinnúmero de lugares y personas que resuenan en cada una de sus páginas. Esos lugares donde estuve y escribí este libro impactaron con una fecundidad solo posible por su variedad y por la generosidad de sus personas: Tena (Ecuador), Berlín, Madrid, Caldas, Temuco, Pucón, La Herradura, Valle del Elqui y Santiago de Chile. Ancestral me descubrí en cada uno de ellos, y aquí los honro, así como a todas las personas con las que debatí y compartí, en particular a mi querido amigo Rolando Núñez, por la lectura atenta del manuscrito y por su valiosísimo apoyo en la revisión, la edición y la mejora del texto; a Tamara Villarroel, amiga extraordinaria, con quien siempre lo ordinario se torna encantador y profundo; a Martín de la Ravanal, por ser un

amigo generoso en reflexiones juiciosas y enciclopédicas, y a Juan Pablo Zamora, por ayudarme a nombrar, enfrentar y trascender mi propio nihilismo dark.

---

1 El presente trabajo fue posible gracias a los siguientes proyectos de investigación de los que formo parte: Proyecto de Investigación DICYT Asociativo 2023 núm. 032351G_DAS. Investigador responsable: Adolfo García; «¿Envejecimiento saludable? Aproximaciones normativas y filosóficas para un enfoque integral sobre el envejecimiento», FONDECYT regular núm. 1210250, 2021-2024. Investigadora responsable; «La poesía de Friedrich Nietzsche en su etapa de madurez. Edición crítica y recepción». Proyecto de Investigación (PID2019-105781RB-I00), financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del gobierno español, dirigido por Arno Gimber (Investigador principal).

Introducción. Psicopolítica, orfandad y amparo

Me da la impresión de que la sociedad actual, en medio de la terrible crisis de sus clases políticas,

no puede hacer nada mejor que darse una pausa para la reflexión sobre cuestiones fundamentales.

PETER SLOTERDIJK

(En el mismo barco, p. 71)

Entre tantas crisis sociales y políticas que agobian el hoy en todas las direcciones del globo, el filósofo alemán Peter Sloterdijk recomienda precisamente lo más honesto y fructífero que puede aconsejar un filósofo: «darse una pausa para la reflexión sobre cuestiones fundamentales». Pero acoger ese «darse una pausa» es ya algo muy difícil, y sobre todo para una actividad compleja como lo es una «reflexión sobre cuestiones fundamentales». Porque ¿quién tiene tiempo para darse a reflexionar? Y, además, ¿cómo identificamos esas «cuestiones fundamentales» dignas de nuestro preciado tiempo? Este ensayo intenta justamente ser ese espacio, ofrecer una pausa en conjunto que nos permita afinar un diagnóstico común –mirado especialmente desde la filosofía– sobre diversas tensiones que agobian a nuestra vida política. No obstante, y pese a evitar apresurarnos en ofrecer respuestas prontas o estrategias políticas resolutivas a lo diagnosticado, el ensayo no se queda solo en esto, sino que es enérgicamente propositivo.

Desde aquí y hasta el fin de estas páginas el presente ensayo

plantea, por lo tanto, una serie de cuestionamientos, reflexiones y perspectivas que surgen a raíz de una preocupación particularmente política. Y, como no puede ser de otra forma en filosofía, buena parte de lo aquí esbozado se haya influido por una serie de diagnósticos y planteamientos que dialogan con diversas fuentes y tradiciones filosóficas, pero donde Friedrich Nietzsche y Peter Sloterdijk ocupan un lugar preponderante. No obstante, rápidamente notarán el lector y la lectora que las tesis centrales aquí expuestas constituyen interpretaciones y esfuerzos –experimentos, si se prefiere– novedosos y, por ello, la sensatez, el acierto y la pertinencia de los cuales, así como sus desaciertos y carencias, son responsabilidad de quien suscribe. Precisamente por ello, este trabajo escoge la forma de un ensayo filosófico para expresar, más que conocimientos enciclopédicos o sistemáticos disciplinares, el esfuerzo más genuino por pensar del modo más propio posible lo que personal y académicamente se ha tornado una pregunta irrenunciable: ¿cómo vincularnos de un modo más sano?

En este sentido, intento identificar e interpretar algunas de las problemáticas psicopolíticas más características de la época en sus cualidades fundamentales para, con ello, invitar a reflexionar e imaginar formas de relaciones comunitarias distintas, más sanas y que logren, como advierte el subtítulo ambiciosamente, proporcionarnos algunas claves de lo que podría ser una política de mayor amparo. El ensayo parte, pues, diagnosticando al sujeto contemporáneo desde un profundo desamparo existencial y lo describe y analiza en clave psicopolítica. La psicopolítica se entiende aquí fundamentalmente en los sentidos expuestos por Sloterdijk[1] y Han,[2] a saber, como aquella forma de ejercicio del poder, de la dominación y de la configuración del espacio político que no ocurre a través de discursos racionales o ideológicos, sino mediante mecanismos y estrategias psicológicas –acudiendo estas muchas veces a elementos afectivos, emocionales y que, como veremos, responden a cuestiones no irracionales, sino a una racionalidad distinta.

El presente ensayo tratará, pues, sobre comunidades sanas y enfermas en sentido psicopolítico, no sobre individuos sanos o enfermos. En otro lugar nos dedicamos a esto último y explicamos que el ser humano, en singular, puede ser comprendido como un

animal enfermo.[3] Ahora bien, en la medida en que el animal que somos posee una constitución anatómica frágil –es un animal enfermo en cuanto nacemos desnudos, desvalidos y necesitados de cuidados–, su éxito como especie se debe en gran parte a la cooperación, como lo ha planteado muy bien el psicólogo evolutivo Michael Tomasello.[4] Mediante la organización sociocultural de la vida, el animal humano inicia, como indica Sloterdijk, su politización: «La política comienza con el traslado del nacimiento, de la vivificación, desde la madre física a la madre metafórica».[5] La historia de la salud (o saludes, mejor dicho) del ser humano corresponde, por lo tanto, también a la historia de su politización; y esto es un hecho que se distancia considerablemente del modo de organización comunitario que demuestran otros animales. Aquella organización política se haya presente en comunidades tribales que desde el inicio constituye hordas simbólicas, llenas de fantasía y ficción para sobrevivir. En lo que sigue proponemos que el «animal enfermo» no solo logró ser sano y/o puede sanar por medio de un sentido individual y propio de salud, sino que también lo hace a través de su pertenencia al interior de una colectividad –y en ella misma se configura un espacio psicopolítico que puede ofrecer o carecer de un sentido terapéutico.

El animal humano que somos, aquel enfermo desde el punto de vista de su fragilidad como hecho natural, posee una forma en extremo singular de existir. Aquella exige el reconocimiento de la organización política, por un lado, como una forma de cooperación comunitaria especial y distinta de la que llevan a cabo los demás animales; una que le permite subsistir –por ejemplo, con la instauración del pacto de no agresión entre sus pares, del respeto al mandato «no matarás» de la moral judeocristiana, del «no dañar» a terceros propio del liberalismo o de la renuncia al ejercicio de la violencia para realizar ajustes de cuentas personales y depositar la justicia en manos de un tercero, el Estado.

Pero, por otro lado, el humano no solo vive en un mundo que es político y compartido. El animal que somos es también un animal para sí y desde sí mismo. Eso quiere decir que, si bien somos animales que deambulamos con un pie, por así decirlo, en el mundo exterior, con los otros –amigos o enemigos–, en el espacio público, al mismo tiempo vivimos con el otro pie en la interioridad; somos

cada uno, de algún modo, prisioneros de nosotros mismos, dialogando permanentemente con nuestras propias voces, intuiciones, deseos, pulsiones o razonamientos. Somos animales extraños porque poseemos todo el tiempo dos voces al interior de nosotros mismos: una, entonada por la voz de la propia conversación que somos y que habita en nuestro más íntimo ser y la otra, orientada por las voces que nos resuenan desde fuera, desde el mundo entero y su realidad, y que nos interpela y solicita constantemente. Dos voces nos hablan y, en ese oír y responder, somos –algo similar veremos que sostiene Sloterdijk al comprender al individuo desde una intimidad sonora especial y que iniciaría en el interior del útero materno.

En un fragmento póstumo de1873, Friedrich Nietzsche describe al filósofo como quien tiene dos lados: uno social y vuelto hacia los demás, y otro privado, donde es para sí mismo: «Incluso si se aísla completamente de ellos, como un ermitaño, imparte una enseñanza, un ejemplo, y es filósofo también para los otros».[6] Nietzsche nos habla aquí de la doble naturaleza del filósofo –no del filósofo como profesional de la disciplina, como académico o experto, sino de aquel que en principio y siempre puede llegar a ser cualquiera de nosotros–. Lo que describe Nietzsche corresponde, pues, a una característica antropológica, no a una cuestión profesional o experta –pero que poco atendemos–. Y es cierto que recordar esta forma especial que tenemos de ser una relación con nosotros mismos y con el mundo –lo que Heidegger llamaba nuestra «aperturidad»–, y que los filósofos practicamos habitualmente, expresa una dualidad: una, concentrada en pensar los asuntos humanos y también otros más allá de lo humano, dedicada a compartir sus resultados, reflexiones y preocupaciones con otros, y la otra, vinculada y arraigada continuamente en uno mismo, en la más silenciosa e íntima relación que desplegamos cuando estamos solos con nuestros propios pensamientos y sentires.

El filósofo –repetimos, cada uno en principio– habita el mundo social y compartido siempre desde la interioridad más solitaria de sus meditaciones –al igual que lo hace, con mayor o menor profundidad, con mayor o menor aprecio, todo animal humano–. Esas dos caras, o dimensiones que nos componen, conforman, por lo tanto, nuestra individualidad más privada e íntima, como también

nuestra forma de generar lazos y vínculos comunitarios. Dependiendo de cómo habitamos ambas posibilidades y estas sean asumidas por cada cual, resultan también las formas de comunidad y de interioridad que desarrollemos: algunas más sanas, otras más enfermas. Pero ¿en qué sentido específico hablamos de comunidades sanas o enfermas?

El ensayo diagnostica el mundo social y político contemporáneo utilizando la nomenclatura propuesta por Nietzsche en El nacimiento de la tragedia sobre comunidades «sanas» y «enfermas», pero en un sentido particular. Con esto dicho, el objetivo de este libro consiste en explorar condiciones y posibilidades para emprender una relación entre el animal humano y la comunidad más sanas, es decir, menos erosionada por disputas emocionales, intolerantes o reactivas. Así, bajo esta sanidad pienso algo muy concreto y siguiendo una observación de Sloterdijk sobre el estado distintivo de nuestras sociedades contemporáneas como comunidades raptadas por un nerviosismo crónico. Así, de lo que se trata es de imaginar modos que nos permitan articularnos como comunidades políticas menos nerviosas, es decir, no solo desde la activación de estados de alta excitación a causa de situaciones de crisis o agobio –Sloterdijk hablará también de «histeria», no en un sentido misógino, sino a partir de su propia interpretación de la política y la creación del Estado, como transfiguración simbólica del amparo originario en el útero materno.

Y la observación de Sloterdijk tiene mucho sentido. Donde sea que miremos, advertimos un histerismo constante en materia política –baste detenernos unos momentos en seguir las discusiones políticas en Twitter–. Pero lo mismo observamos al interior de la institucionalidad política. Como señala Sloterdijk, a dicha activación afectiva parece verse forzado necesariamente quien desee ser escuchado en política; quien busque congregar a una mayoría compuesta por millones de personas que profesan los más diversos valores y formas de vida:

[L]as tensiones internas de los Estados-nación y los imperios nacionales, que constantemente tienen que domar los espíritus revolucionarios que ellos mismos han convocado, fuerzan relaciones

de comunicación muy acaloradas, histeroides y casi de pánico, y son las únicas capaces de hacer de una población, que siempre ha estado dividida y diferenciada de muchas formas, un pseudotodo que vibre en temas e inquietudes comunes […], solo mediante la agitación permanente del día a día pueden integrarse, en la dimensión telecomunicativa, los grandes cuerpos políticos modernos del tipo Estado-nación.[7]

Ahora bien, es evidente que esta estrategia es capitalizada –de manera consciente o no– especialmente por los sectores más extremos –sean de derecha o de izquierda–. En este sentido, el ensayo quiere mostrar que es justamente advirtiendo aquel nerviosismo crónico, aquella enfermedad psicopolítica, como podemos afrontar mejor la crisis que aqueja tanto a la institucionalidad política como a la convivencia democrática en todo el globo; una crisis que se expresa tanto en la desconfianza creciente por parte de las personas hacia el Estado y sus instituciones, en la creciente intolerancia propia de la llamada «cultura de la cancelación», como también con el ascenso de posturas políticas hostiles y cada vez más extremas –no solo de aquellas vinculadas a populismos de ultraderecha, sino también con planteamientos de izquierda que, con su adopción de luchas identitarias y de una agenda liberal y/o progresista, también han contribuido a erosionar el diálogo y la convivencia democrática.

En este sentido, las preguntas clave a desentrañar son, por lo tanto, las siguientes: ¿Cómo es el sujeto político que opera en la política contemporánea?, ¿cuál es la psicología de este sujeto?, ¿cómo podemos conciliar valores democráticos y plurales con la necesidad evidente que tienen amplios sectores de la población por reivindicar valores nacionales o cuestiones identitarias?, ¿cómo pensamos y educamos un espíritu público que permita generar vínculos políticos duraderos más allá de los intereses contextuales, oportunistas o cortoplacistas?, ¿cómo y en qué nos amparamos como comunidad humana políticamente más sana, es decir, que no enferma, como tanto ocurre hoy, de patriotismos burdos o cancelaciones arbitrarias? En síntesis, seguimos la huella de una pregunta que plantea Sloterdijk y que, a lo largo del ensayo, arriesgaremos

responder:

[M]e pregunto por la razón suficientemente fuerte para estar juntos; pregunto por el motivo y el medio de la conexión entre las personas en los grandes cuerpos políticos modernos, por el éter de la comunidad en el que los sueños, los resentimientos, los traumas y las esperanzas de millones vibran.[8]

En efecto, quizá una de las mayores dificultades del presente radica en la dificultad de configurar un nosotros político consolidado, es decir, una comunidad humana que pone a disposición sus acciones y orienta sus libertades singulares para obtener fines colectivos determinados –como perpetuarse o repetirse, como diría Sloterdijk–. En vez de lo anterior, vivimos en una era de dominio técnico-tecnológico que, como advirtió agudamente Heidegger, se ha vuelto una suerte de «destino» para individuos y comunidades; es decir, lo técnico ha logrado englobar y reconfigurar todo ámbito de la vida humana. Especialmente en el terreno de las relaciones humanas y la política, estos parecen estar totalmente raptados por lo que activan y configuran circunstancialmente las voces que medios de comunicación masivos y plataformas de información replican e imitan –sea mandatado por sesgos algorítmicos de inteligencia artificial (IA) o por personas que financien aquellos medios.

Las comunidades, el nosotros político, en vez de constituirse a partir de discursos ideológicos, relatos, valores o intereses colectivos, en vez de ser un grupo que se vincule, parecen más bien un grupo atomizado, constantemente activado de forma emocional, circunstancial o histérico –de ahí su máxima enfermedad–, por lo que disponen los medios de comunicación. Contra aquellas expresiones de comunidades enfermas, el presente ensayo quiere volver a su protagonista, el humano, y propone comprenderlo como un animal que desde sus inicios demuestra una capacidad especial de generar vínculos, consolidar comunidades a través del tiempo y, por lo tanto, proporcionar amparo. Y esto es posible porque es un animal ancestral.[9]

La vuelta al pasado como una activación de lo ancestral es, no obstante, todo menos evidente. En efecto, y antes de definir el sentido en que usaremos este concepto, la ancestralidad no parece hoy ser tema para la filosofía contemporánea. Hallamos muchas reflexiones acerca de la importancia de recuperar la tierra (Han), el medio ambiente o ecosistema, del «barco» común (Sloterdijk), o también del «antropoceno», e incluso de las llamadas «epistemologías del Sur», no obstante, sobre ancestralidad como un concepto psicopolítico la filosofía en buena parte calla. Por el contrario, y en otras direcciones abiertamente extrafilosóficas, advertimos una tendencia sostenida por incorporar este concepto en múltiples áreas. Algunos provienen, por ejemplo, en Latinoamérica, de una motivación sociocultural por recuperar saberes ancestrales pertenecientes a distintos pueblos indígenas de la región; muchos de ellos surgen de la necesidad de cultivar una memoria histórica y decolonial, y/o para considerar otras formas de vincularnos entre nosotros que permitan reconfigurar el ámbito social, laboral e incluso el médico –por cierto, no todos libres de controversias.

Pero, además de la dimensión política propia del interés por reivindicar saberes ancestrales de comunidades indígenas (al menos nos referimos aquí a aquellos que injustamente han sido postergados a lo largo del discurso civilizatorio, y no a aquellos que se han desechado ante la evidencia de su nocividad médica), nos encontramos con otra razón para recuperar lo ancestral: una motivación espiritual. Respecto a esta última pensemos, por ejemplo, en el número creciente de personas en el mundo que abandonan su creencia en las principales religiones –cristianismo, hinduismo, budismo, islamismo, judaísmo…– para adoptar otras formas alternativas, individualizadas y/o desinstitucionalizadas de espiritualidad. Entre estos, uno que crece en adeptos es la propuesta por el denominado «creacionismo alienígena» y/o la creencia en «alienígenas ancestrales». Según esta corriente pseudocientífica –popularizada durante de las 18 temporadas ininterrumpidas de la serie homónima en el canal History–, la creación y la evolución de la humanidad habría sido posible gracias a la irrupción y la intervención de extraterrestres –astronautas aliens– que habrían arribado a la tierra en tiempos inmemoriales. Esta opción no solo es llamativa por contradecir abiertamente la teoría de la evolución de las especies de las ciencias biológicas contemporáneas postulada por

Darwin, sino también, y por lo mismo, por ofrecer una manera alternativa de mantener la diferencia esencial entre el origen extraterrestre y/o celestial de los seres humanos (muy propio de la cosmovisión judeocristiana, pero también de otras) y el resto de los animales y las plantas.

Ambas reactivaciones populares de lo ancestral, más que constituir cuestiones aisladas, llamativas o solo curiosas, representan síntomas de algo más profundo: de una suerte de desamparo propio del sujeto contemporáneo y un anhelo desesperado por mayor arraigo. La vida moderna, con todas sus evidentes ventajas, pero también con sus crecientes exigencias de hiperrendimiento y exitismo, sumado a la colonización progresiva del mundo de la vida por tecnologías emergentes, y al desgaste del planeta y sus recursos naturales, parece demostrar al menos un agotamiento de las formas de vida asociadas al modelo de consumo imperante, donde la plenitud y la prosperidad van asociadas a la acumulación de capital y al consumo de servicios, experiencias y bienes.

Adicionalmente, observamos un rechazo creciente a la organización social e institucionalizada que tradicionalmente conformaba el conglomerado político, y que trae consigo una fractura que amenaza la continuidad y el sentido de pertenencia en una comunidad. Aquí propongo, por lo tanto, volver la mirada en búsqueda de un sentido antropológico más antiguo que permita reanclarnos colectiva e individualmente al pasado y reunificarnos con un mayor amparo, para habitar desde ahí el presente y, con suerte, lograr construir un futuro menos sombrío que el que se nos aproxima. Y para esto es preciso atreverse a un giro ancestral.

En este libro comprenderemos al humano ya no como animal racional o solo enfermo, sino también como un animal ancestral. En línea con planteamientos contemporáneos afines (Han y Sloterdijk, especialmente), mostraremos que la concepción de individuo como sujeto racional, autónomo, solitario se funda en un imaginario que jamás ha sido real; uno que asume al ser humano como un sujeto incompleto, necesitado de orientaciones y artificios –«antropotécnicas», las llama Sloterdijk– para su plena realización. En esta lectura, el ser humano es un animal al que no le basta con su existir y su respirar, sino que debe desplegar determinadas

formas de vida –la vida filosófica y/o cultural para unos, la moral para otros–, ciertas prácticas, destrezas y costumbres para alcanzar todo su potencial y ser digno de sus genuinas posibilidades.

Desde hace 2500 años, el ser humano es postulado como un ser extraordinario por poseer una capacidad especial que lo distingue de los animales y lo ennoblece a imagen y semejanza divina: su racionalidad. No obstante, aquella celebración de una presunta facultad racional escondida en el animal humano es responsable no solo de moldear un complejo de inferioridad al interior del individuo, sino que lo traslada a nivel colectivo. Precisamente, ligado a la glorificación de la razón y la cultura se despliega también un superiorismo cultural que existe venenosamente hasta nuestros días y que distingue entre comunidades civilizadas y bárbaras. Así, la idea de que, mediante su desarrollo cultural, artístico, filosófico, moral o incluso científico, el ser humano alcanza su realización, su más propia justificación, se descubre como la mentira más esclavizadora que ha venido sosteniendo desde hace siglos.

Pero no solo eso: aquel ideal de racionalidad desapasionada, desvinculada de los afectos, la carne y la animalidad, una que en el ensayo denominamos logos huérfano,[10] ha conllevado el mayor de los desamparos. La mentira de la racionalidad desvinculada y huérfana ha hecho del ser humano un sujeto fantasmagórico, uno que, además de no comprender su lugar en el mundo animal y vegetal (en cuanto animal enfermo), se halla en un desamparo insólito respecto de sus pares humanos. Más bien se comprende, se organiza y vincula desde un ideal de sí mismo, desde un imaginario lleno de espejismos hoy más incapaz que nunca de generar vínculos y sostenerse a través del resguardo social. Contrario a ese logos huérfano, el ensayo propone reivindicar que, antes de aquel, el humano es un animal que posee una racionalidad primordial, relacional y profundamente unificadora a la que llamamos logos ancestral propia del animal ancestral que somos.

Ahora bien, cuando pensamos en animales ancestrales, no necesariamente pensamos en un concepto político y menos en uno filosófico –como aquí queremos proponer–. Más frecuentemente se lo relaciona incluso con saberes de otro tipo, como los de la

astrología. Para esta última, cada signo tiene un animal tótem, es decir, un símbolo espiritual vinculado a algún tipo de animal. Por su parte, el tótem corresponde a un objeto que se considera sagrado para una colectividad o grupo, y que, por su carácter simbólico, es un emblema que reúne y distingue a los miembros de ese grupo o clan de otros. Un tótem representa la materialización de una creencia en espíritus y/o divinidades que, de algún modo, protegen a los miembros de su tutelaje. En este libro no me referiré a los animales ancestrales en ese sentido astrológico, pero veremos que, al recuperarlo volvemos ciertamente a una dimensión prefilosófica y mítica[11] o, mejor dicho, a una época por mucho tiempo ignorada en la historia de la filosofía y, peor aún, por la historia de la humanidad.

Tras este breve rodeo, podemos ya comenzar a definir lo ancestral y la ancestralidad como serán entendidos en este trabajo. La designación refiere al animal que somos en cuanto histórico y temporal, pero también ligado a ancestros biológicos. Con la denominación «ancestral» queremos reparar en una forma distinta de ser en el tiempo, tanto individual como colectivamente, del animal que somos. El animal ancestral constituye, por lo tanto, un sujeto que de forma especial tiene ancestros. Y ello significa, a su vez, no solo la realidad biológica de ser parte de un linaje genético específico, sino que, en un sentido evolutivo más amplio, tiene ancestros históricos que no ha reconocido por siglos. La ancestralidad será aquí un concepto clave porque logra reunificar al humano contemporáneo con sus verdaderas historias y herencias; con la prehistoria del Homo sapiens tanto como de las culturas llamadas «ancestrales» o «salvajes». Con ello, se reunifica a su vez con el mundo natural, que, si bien le presenta dificultades y obstáculos, constituye también el lugar originario desde donde puede desplegar su recuperarse y su ampararse en colectivo. Se trata de que, mediante el reconocimiento de esta dualidad biológica e histórica que reviste el animal ancestral, aventuremos una genuina reunificación con la naturaleza, con la tierra y sus tiempos, una que no busca demonizar la cultura, ni la ciencia, ni la tecnología, sino que intenta dar cobijo en medio de la vida contemporánea. Una que permita entender al individuo en un nuevo amparo, que dibuje un habitar distinto, entretejido, interdependiente, profundamente consciente y respetuoso de su

temporalidad, su cuerpo y su historia propias, y con un sentido colectivo de pasado, presente y futuro.

En los capítulos de este texto revisaremos la relación entre ancestralidad y comunidad desde un punto de vista amplio, es decir, no solo los ancestros relativos al linaje directo, de generaciones históricas o biológicas, sino también con nuestros ancestros más antiguos y por demasiado tiempo despreciados; los primitivos homínidos como los neandertales, aquellos salvajes previos al logos categorial, como también nuestros parientes chimpancés y bonobos –con quienes compartimos el 98 por ciento de nuestro ADN–, pero que siguen siendo negados por buena parte de la humanidad al preferir continuar creyendo en divinidades celestiales y alienígenas. La recuperación de estos ancestros va justamente en contra de aquella persistencia inaudita por defender que existe una diferenciación esencial entre humanos y animales. La hipótesis que quiere plantear este ensayo, por lo tanto, consiste en defender la tesis de que nuestra articulación comunitaria ha sido siempre posible gracias a un modo de articulación ancestral, a una racionalidad con características no solo temporales, sino también sonoras. Esa racionalidad sonora que rodea, modifica y configura espacios de comunidad y socialización, y que exploraremos en el capítulo 1, «Logos huérfano y logos ancestral»,[12] si bien es muy distinta a la racionalidad huérfana de la cultura y sus ideales ilustrados, es precisamente componente sustancial del logos ancestral.

Hay algo epocal, algo que trasciende las coyunturas políticas regionales, que pareciera ser el trasfondo del desarraigo moderno: el apogeo del individuo. Como veremos en el capítulo 3, «Pluralismo e identidad experimental»,[13] si bien desde el reinado del sujeto ilustrado y gracias a la secularización somos libres de dogmas y arbitrariedades, dicho dominio tiene altos costos tanto para el individuo como para la cohesión social. Y tal desamparo no solo se relaciona con el avance de lo técnico y sus propios despliegues –y que Heidegger vaticinó muy bien, o antes de él, y en la misma línea, Nietzsche, al denunciar la «muerte de Dios»–, sino que tiene que ver con un desamparo más profundo, más psíquicamente insostenible para el animal ancestral que somos. Dicha orfandad se traduce en la pérdida de algún tipo de

interpelación, de autoridad y/o de sentido de trascendencia que oriente la libertad individual ganada para dar espacio a la continuidad, a una trascendencia terrenal, a nuevas generaciones, a nuevas responsabilidades aquí en la tierra para con otros –humanos, animales y plantas–, capaces de sentirse comprometidos y obligados a resguardar el futuro. O, en otros términos: el desamparo del sujeto moderno es también un desarraigo generacional, una orfandad con respecto a las generaciones pasadas y futuras, que impide la continuidad y la estabilidad de un gran nosotros terrestre.

Ese desarraigo es hoy gravísimo porque se traduce en un desamparo psíquico que está siendo capitalizado ferozmente por los extremismos y los fanatismos políticos más peligrosos –en especial, por populismos, políticas identitarias y oportunismos políticos incendiarios que nutren y activan miedos atávicos–. Estos podemos definirlos como aquellos temores que compartimos desde hace generaciones, es decir, se trata de desconfianzas remotas, ancestrales, que hemos heredado –sea desde la biología, la cultura o una mezcla de ambas, como proponemos: miedo a la muerte, a los extraños, etcétera. El miedo tiene una función adaptativa fundamental para la preservación de la vida; se trata de una respuesta evolutiva con causas fisiológicas bien definidas –donde diversas hormonas como la adrenalina y el cortisol se activan y el ritmo cardíaco, la sudoración y el tamaño de las pupilas aumentan– ante situaciones que detectamos como riesgosas y peligrosas para la supervivencia, sean reales o imaginarias, y donde identificamos posibles depredadores o agresores. El miedo, por lo tanto, es una reacción que nos motiva, nos despierta del inmovilismo y permite que realicemos diversas acciones. Siendo esto así, el miedo ha sido y constituye una emoción que permite una coordinación y una cooperación entre actores para protegerse de un mal advertido como una amenaza común. De aquí que buena parte de las estrategias políticas del presente, especialmente las antes mencionadas, se desarrollen precisamente como campañas del miedo o del terror –o, dicho de otra forma, como la administración de cuestiones psicológicas con fines políticos.

Normalmente, los discursos de las campañas del terror se caracterizan por justificar su ideario y su agenda política a partir de la identificación de una oposición demonizada; como reacción

necesaria ante una contraparte comprendida como un enemigo común, peligroso y poderoso, como un victimario que «no respeta nada ni a nadie» (Sebastián Piñera, expresidente de Chile). Por su parte, la propia posición es estilizada como una comunidad de afectados, cercanos y víctimas de la otra. En esta administración del miedo, el resultado deviene justamente en lo que hoy vemos por doquier en política: la separación permanente del mundo entre enemigos y amigos. Y, si bien aquella división ha sido identificada por diversos filósofos y políticos como esencial de lo político, como un fenómeno afectivo emocional fundacional de la política, esto no implica reconocerlo como su único elemento aglutinador. Este ensayo busca precisamente mostrar que hay otras formas, también atávicas, pero más amplias y fecundas, propias del animal ancestral para congregarnos.

Mucha tierra desacralizada se nos puso libre bajo los pies, pero despojada del mito o de un sentido trascendente que deja la vida o bien al arbitrio de manipulaciones políticas oportunistas, o bien sumida en un nihilismo dark[14] sin esperanza, sin miedo a algo que perder. Inconscientemente quedamos en una orfandad psíquica creciente, necesitada de nuevos dioses pero que por su falta acepta rápidamente la oferta técnica –lo que medios de comunicación masivos, redes sociales o plataformas de información digital nos ofrecen–, o bien es captada por discursos atávicos que activan afectos comunitarios con los que nos sentimos amigos de unos y enemigos de otros. En ambos casos se trata de cómo desde el miedo y la emoción surgen ordenamientos sociales que no son azarosos ni tampoco irracionales, sino precisamente despliegues de nuestra racionalidad ancestral.

Como decía, el logos ancestral propuesto reúne al ser humano con sus antepasados reales y lo aleja de los imaginarios divinos, lo resitúa como un animal que vive de forma particular el tiempo y la historia, y, por ello, posee y demuestra una ancestralidad distinta de la de otros mamíferos. Con la consideración del humano como un animal ancestral nos rearticulamos con los primeros homínidos que, de una forma u otra, por uno u otro medio, desplegaron un modo trascendente de estar en la naturaleza y del que hicieron un mundo, que desde el principio fue lógico, simbólico, místico y mágico de forma unitaria, mucho antes que solo científico o proporcional.

Quizá se trate de aquel momento insólito en el que el Homo sapiens tuvo lenguaje porque fue un sí mismo dialogante, un primer salvaje que salió de sí y se dio cuenta de lo que le ocurría, dejó de lado sus quehaceres, conversó consigo mismo y se dejó cautivar por un rayo, lo temió y vio en él a un dios.

Justamente es esa conciencia mística, como propone este ensayo, la verdadera antropogénesis, el momento en que un primate pasó a homo, porque tuvo experiencia de lo otro como otro desde sí, se sintió de algún modo interpelado por aquel afuera y dejó de ver lo que lo rodeaba solo como algo disponible para algún uso o desuso –y se dejó ordenar por una voz–. Fue cuando el fuego dejó de ser fuego que calienta o quema, y pasó a ser objeto de la mayor fascinación contemplativa, cuando lo cautivó e inquietó, cuando una llama lo conmovió –literalmente entendido, como un ser movido por eso otro. Ahí, en esa admiración, en esa aparente pasividad u ociosidad del contemplar, inicia de verdad el ser humano –y con ello también, no olvidemos, la filosofía. En este ensayo se tratará entonces de postular aquella racionalidad ancestral del animal ancestral desde una explicación que lo vincule con su desarrollo cognitivo evolutivo y que estructura desde aquellos tiempos la verdadera historia humana y su política.

Para elaborar dicho sentido ancestral y su rol comunitario será preciso indagar, además, en tres conceptos clave que tensionan, paradójicamente, entre sí: pluralismo, individualidad e identidad. Como nunca, y pese a todas las adversidades materiales y contextuales, los individuos hoy no solo pueden, sino que parecieran estar mandatados a asumir soberanamente su existencia; interpelados a escribir con una libertad insólita el contenido de sus biografías y escoger en solitario su propio proyecto vital de acuerdo con sus valoraciones. Paradójicamente, aquella posibilidad de autodeterminación de individuos y colectividades parece a veces más una condena que una genuina libertad. Hay en el hoy una forma de esclavitud solapada bajo el buen nombre de «libertad»(Han). Adicionalmente, y pese a que el pluralismo justamente intenta respetar la individualidad del sujeto singular, dichas defensas ocurren frecuentemente mediante luchas identitarias que pugnan entre sí.

Precisamente, una de las contradicciones político-valóricas más importantes que motivan estas páginas surge de la incomprensión ante, por un lado, la coexistencia de discursos políticos y jurídicos que abogan por la democratización, la defensa y la reivindicación de derechos para una mayor diversidad antropológica, sexoafectiva, política, valórica o cultural, a la vez que, por otro lado, avanzan tendencias opuestas, abiertamente autoritarias, reaccionarias, conservadoras y hasta neofascistas. A partir de la pluralización de las formas de vida –una diversificación que ocurre con distintas intensidades y matices en todo el globo–, se alzan tendencias irreconciliables. Y esto indistintamente de lo diametralmente diferentes que sean las fuerzas políticas en cuestión, pues, se trate de posiciones de extrema derecha o de la izquierda identitaria, se observa que ambas capitalizan con la activación nerviosa y emocional –y en registro moral– de los votantes: mientras que la última se sostiene desde una narrativa maniquea que divide el mundo entre opresores y oprimidos, la ultraderecha también moraliza y divide el mundo entre un nosotros de amigos (nacionales, trabajadores, etcétera) contra el de ellos de enemigos (extranjeros, delincuentes...).

El ensayo plantea, por lo tanto, que aquella contradicción es fruto de una concepción particular del significado y de la importancia que posee el individuo en nuestros días. Argumentar en este sentido no significa demonizar la singularidad o ir en su detrimento para relevar valores comunitarios. Más bien, se trata de adentrarnos en la psicopolítica que permea la relación entre opuestos clave del ensayo –individualidad, colectivo, diferenciación y homogenización, desamparo y amparo–, con el objeto de proponer una alternativa que nos permita dar con una forma menos maniquea, atrincherada y más amplia para vincularnos en torno a algo que permita respetar las diferencias sobre valores y estilos de vida y su dinamismo; limitados en torno a un irreductible que nos permita un amparo presente con instinto de futuro. El individuo, por lo tanto, no es aquí el sujeto de crítica, sino la racionalidad moderna, esa que llamamos logos huérfano, en el que aquel ha sido instalado, postulado y, también, engañado. Una consideración de la que es cautivo, aprisiona a otros y no permite formar vínculos comunitarios duraderos en el contexto contemporáneo. De este logos huérfano y del desamparo del individuo moderno es

responsable en buena parte, como quiere mostrar este trabajo, justamente la tradición filosófica.

En virtud de fomentar el respeto ante la diversidad de estilos de vida y su dinamismo, proponemos el concepto de identidad experimental.[15] La identidad experimental, como se explicará en el capítulo homónimo, comprende al sujeto como un individuo que existe construyendo identidades de una y mil formas –siguiendo una consideración fuertemente nietzscheana–, definiendo narrativas que nutran una biografía con sentido, pero reconociendo la identidad como un suceso plástico, contingente y cambiante, y no como una cuestión esencialista. Las comunidades sanas podrían ser, como tratamos en el capítulo 4, «Comunidades sanas y enfermas», por lo tanto, colectividades compuestas por individuos que ven en los otros no solo enemigos, sino que se reconocen a sí mismos como sus propios posibles enemigos –y reconocen el valor de esta transvaloración.

Finalmente, y dado que en este trabajo se expone la estructura mística del logos ancestral, este está permanentemente revisado desde una perspectiva psicopolítica. Y aquí se pondrá énfasis en la función unificadora y hasta cierto modo política que ofrecen desde antaño lo mítico y la magia en cuanto mecanismos terapéutico-simbólicos para sostener la realidad. Con ello, no se busca rehabilitar estas figuras para la política actual, sino más bien mostrar que desde «la muerte de Dios» y, posteriormente, con el fin de los «grandes relatos», y en lo que ambos coinciden en un diagnóstico nihilista, la posibilidad de generar comunidades políticas cohesionadas queda desprovista de orientaciones y/o al arbitrio de manipulaciones maniqueas. No obstante, aquella carencia ideológica o valórica no desaparece como necesidad psíquica del animal ancestral, sino que es más bien manipulada, moldeada y activada mediante alternaciones afectivas –miedo, ira, resentimiento– con propósitos políticos. Ante el apogeo del nihilismo de la época, uno que no solo se caracteriza por la falta de Dios, sino también por la angustia existencial que ello provoca, se propone imaginar la posibilidad de un nihilismo mágico como terapia. Ahí, la magia se expone en su función terapéutico-simbólica –algo que fue por mucho tiempo la religión– para que la vida recupere su relación con un espacio trascendente que le

proporcione amparo, para que se reencante, se reenamore de sí, de su vida, de los otros, y recupere un futuro común para los suyos – humanos, animales y plantas.

---

1 Sloterdijk, P., Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico, Madrid, Siruela, 2017.

2 Han, B.-Ch., Psicopolítica, Barcelona, Herder, 2021.

3 Aurenque, D., Animales enfermos. Filosofía como terapéutica, Santiago, FCE, 2022.

4 Tomasello, M., ¿Por qué cooperamos?, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2010.

5 Sloterdijk, P., En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica, Madrid, Siruela, 2020, p. 46.

6 Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I, Madrid, Tecnos, 2008, p. 544.

7 Sloterdijk, P. [1998], La fuerte razón para estar juntos. Memorias de la invención del pueblo, Buenos Aires, Godot, 2021, p. 44.

8 Ibid., p. 43.

9 Véase cap. 2, «Animales ancestrales».

10 Véase cap. 1, «Logos huérfano y logos ancestral».

11 Véase cap. 5, «Terapéutica psicopolítica y mito».

12 Véase cap. 1, «Logos huérfano y logos ancestral».

13 Véase cap. 3, «Pluralismo e identidad experimental».

14 Véase cap. 7, «Nihilismo mágico como terapia».

15 Véase cap. 3, «Pluralismo e identidad experimental».

1. Logos huérfano y logos ancestral

Desde que somos humanos, pensamos. Pero no en el sentido habitual como se entiende pensar. Adentrarnos a fondo en lo que somos, explorarnos radicalmente como animales que piensan, exige aprender y desaprender mucho de lo que sabemos y/o creemos saber sobre nosotros mismos y en especial sobre la historia humana tal como la ha contado la filosofía.

Quizá uno de los logros más significativos de la filosofía, su contribución más decisiva a la historia, sea justamente haber descubierto la coincidencia que ocurre entre lo que somos, nuestro ser más íntimo, y la posibilidad de pensar. No importa si preferimos la explicación de Parménides a la de Heráclito, o si nos inclinamos más por Aristóteles que por Platón, o si vamos más atrás en el tiempo y declaramos a Alcmeón de Crotona como el gran presocrático. Para los propósitos de lo que quiero explicar, ni siquiera es relevante si solo ellos, los griegos clásicos, son los únicos responsables o los mejores exponentes de esta relación entre antropología y pensamiento. Lo que importa destacar es aquello radicalmente insólito, inicial y originario que descubrieron los primeros filósofos naturalistas, los presocráticos, y que va mucho más allá de la veracidad o la razonabilidad de los contenidos que se encuentren en sus planteamientos filosóficos particulares, pues ellos, discrepando quizá en mucho, coincidieron en un gran descubrimiento que, desde ahí en adelante, permea toda la historia de la filosofía: el logos.

Aparece el famoso logos. Sin duda, este es uno de los conceptos más reputados en y fuera de la filosofía, y que, por más que consigamos definirlo ampliamente, de que cuidemos, al traducirlo del griego al castellano, de no perder mucho de sus sentidos, contextos y dimensiones, nos vuelve a entrampar. Porque, bajo la idea de aquel logos, no solo se halla la convicción de que, pese a que la naturaleza es puro devenir, en el cosmos existen fundamentos

estables y ordenados que podemos descifrar mediante el ejercicio de nuestra capacidad racional, sino también la instauración del mito «milagro» griego,[1] es decir, el llamado paso del mito al logos. No obstante, no creemos en milagros. En el sentido particular que propone este libro, reconocernos como pensantes implica concebirnos como animales humanos que manifiestan una forma de racionalidad especial, algo que denominamos logos ancestral. Este logos ancestral invita a imaginarnos en relación con una forma de racionalidad alojada en nosotros, con algo que nos ocurre con o sin libros, con o sin cultura, con o sin expertos, con o sin títulos; en y fuera de una élite, en y más allá de un pueblo. Pero ¿no es extraño, o incluso absurdo, tener que explicar algo que nos constituye? Si somos pensantes, con o sin instrucción y, además, sin atarnos a lo que alguna teoría, vanguardia, mayoría o minoría defina, ¿no deberíamos saberlo intuitivamente, sin intermediación, así sin más? ¿Cómo se explica que aseguremos ser algo que requiera ser explicado? Pues bien, gran parte de este libro reconoce esa paradoja como ineludible y propia del animal que somos, pero que, por paradójica que sea, nos atraviesa.

Postulamos al ser humano como pensante –pero con reparos–. Porque aquello no tiene que ver con entendernos como portadores o contenedores de saberes memorizados, entrenados en lógica o en teorías de la argumentación, formados en buscar coherencia entre teoría y práctica, o en rechazar supuestos cúlticos, religiosos o misteriosos en pos de una verdad empírica, científica y laica. Nada de eso. El pensar del que hablamos, ese logos ancestral que nos caracteriza unitariamente, no se separa de lo que somos y hemos sido en cuanto especie, y está presente, nos constituye y nos acompaña en cada respiro. Así, nos referimos a una posibilidad que tiene que ver con nuestra propia vida; con cada una de sus prácticas, costumbres y formas de ejecución propias –algo que nos sobreviene, sin más.

El logos ancestral que nos conforma animales humanos remite a una forma de relación comprensiva, primitiva y originaria con nosotros mismos y, a partir de ella, con la realidad que nos rodea. Helmuth Plessner, uno de los más influyentes representantes de la antropología filosófica alemana del siglo XX, señala que el comportamiento humano comparte la misma «cadena de funciones»

con los demás animales, pero, «a la vez, es una conexión del hombre consigo mismo».[2]

Plessner reconoce, pues, que el cuerpo humano comparte las mismas características biológicas, vitales, que poseen otros animales no humanos, pero no se reduce a estas. Nuestro cuerpo se vive y significa algo más amplio, porque el ser humano tiene y mantiene siempre una relación consigo mismo –posee «autoconciencia», como la llaman algunos.

Sin embargo, veremos que esta forma de racionalidad se distingue decididamente de la concepción idealizada bajo la fórmula animal racional y de su aprecio sublime –injusto y falso, por cierto– de la división del mundo entre culturas «superiores» e «inferiores» –observación realizada magistralmente por Peter Sloterdijk en su obra En el mismo barco.[3] Uno de los aspectos más interesantes del análisis de Sloterdijk y que ha sido clave para las reflexiones de este libro, radica en que su interpretación sobre la cultura y el desarrollo de las sociedades se hace cargo de críticas posmodernas respecto de la idealización de la razón y el, dicho con Nietzsche, «desprecio del cuerpo» bajo el cual se habría estilizado y falseado la historia humana. Sloterdijk denuncia en ella el relato de un «omnipresente superiorismo de la cultura»,[4] un relato que reduce injustamente la historia auténtica de la humanidad. Sloterdijk denuncia un «adoctrinamiento antropológico que resulta ideológico» y que termina en la idealización y la ficción de la «cultura superior».[5] Porque aquello que en la historia de la filosofía se estudió y enseñó sobre el ser humano y su relación con el pensar se volvió algo mucho más profundo que un conocimiento particular de una disciplina cualquiera; se transformó en una verdad cotidiana, en un paradigma antropológico que inició hace más de dos siglos, y aún hoy le permitimos que siga mintiendo sobre la historia de la humanidad. ¿O no es acaso una abierta mentira llamar prehistoria a la gran parte de la historia del humano o dejar fuera de la filosofía esos tres o cuatro millones de años en los que iniciaron los primeros homínidos su ruta hacia nosotros?

Porque la determinación diferenciadora del ser humano como animal racional de acuño griego –como un mamífero que se distingue de los demás por poseer una capacidad deliberativa,

reflexiva y autoconsciente– no solo describe una capacidad antropológica considerada única y decisiva nuestra, sino que, además, se estiliza como doblemente normativa: primero, como siendo la capacidad más noble del humano y, segundo, porque establece que, solo en concordancia con su ejercicio, nos realizamos plenamente. Así, la idealización normativa del humano como ser racional implica el mandato de seguir una forma de vida determinada acorde con la realización de aquella capacidad, de una presunta esencia humana: la vida racional o filosófica. Adicionalmente, aquel mandato no es solo individual, sino que, postulados también como animales sociales (políticos), se orienta a un ideal de vida en comunidad. Sloterdijk dirá por ello que «la historia de las ideas políticas» es la historia de una ficción que ha sido la aglutinadora de un «nosotros», la mentira de un logos milagroso, huérfano –justamente, sin ancestros.

A partir de esta orientación normativa, tramposa e ideal, de comprender la racionalidad del individuo humano como una posibilidad que requiere de una forma de vida determinada para su realización, se explica la división jerárquica e igualmente idealizada y falsa entre culturas superiores o inferiores. Así, las culturas superiores –también llamadas «clásicas», «europeas», «ilustradas», «griegas», «occidentales», «cultas», «civilizatorias», «blancas»...– se proclamarán como los lugares colectivos paradigmáticos para realizar cada humano su más propia y más excelente naturaleza. Evidentemente, como su contraparte, en las culturas inferiores se ubicarán todas aquellas formas de vida colectiva que comprendan al humano y ordenen su vida bajo otros supuestos prefilosóficos –por ejemplo, las comunidades indígenas, precolombinas, «bárbaras», «primitivas», animistas, paganas... Precisamente, esta división imaginaria, y que decididamente no compartimos, no solo tiene repercusiones en la autocomprensión del ser humano, sino también consecuencias políticas y éticas muy profundas. Aquí, conviene atender esta importante observación de Sloterdijk:

Nunca se podrá insistir bastante en lo falso que ha sido desde siempre este adoctrinamiento [...]. La obsesión por las culturas superiores es el proton pseudos, la mentira esencial y el error

capital no solo de la historia y de las humanities, sino también de la ciencia política y la psicología. Destruye, al menos como consecuencia última, la unidad de la evolución humana y hace que la conciencia contemporánea salga despedida de la cadena de las innumerables generaciones humanas que han elaborado nuestros potenciales genéticos y culturales. Ciega nuestra visión del suceso fundacional, del acontecimiento global que precede a toda cultura superior y respecto del que todos los llamados sucesos históricos no son más que tardías derivaciones: la antropogénesis.[6]

La cita es maravillosa por múltiples razones. Por un lado, porque en ella Sloterdijk declara que la instauración del mito de la «cultura superior» –y, así, de una racionalidad especial que solo algunos humanos alcanzan en ciertas culturas y mediante la adopción de formas de vida específicas– constituye, quizá, la mentira más duradera e infame de la historia de nuestra especie, a la vez que oculta que el ser humano no es un acontecimiento milagroso, sustancialmente distinto de una constitución y un devenir gradual propios de su origen animal.

En este sentido, Sloterdijk sostiene que esta interpretación «[d]estruye» justamente «la unidad de la evolución humana», es decir, niega que el ser humano sea resultado de una evolución biológica que data de hace millones de años. La «cultura superior» sería así una cultura milagrosa, una cultura que ocurre de una vez, sin posibilidad de rastrear su génesis y su conexión a partir de otras culturas y formas de vida distintas, previas o simultáneas a lo que propone el ideal racional y filosófico clásico. En este sentido, también «la conciencia contemporánea» pareciera no tener continuidad en «la cadena de las innumerables generaciones humanas que han elaborado nuestros potenciales genéticos y culturales». Para la «cultura superior» y su ideal racional, no hay «antropogénesis», no hay un desarrollo evolutivo como especie, no hay neandertales ni Homo sapiens, no tenemos parentesco con los primeros homínidos ni primates –en síntesis, carecemos de un pasado, de un lazo generacional con ancestros–. En resumen, lo que queremos derivar de la reflexión de Sloterdijk es que no es, como se ha pensado, que, por ejemplo, el logos mítico de las culturas

precolombinas sea prerracional o irracional, sino, muy por el contrario, ya en sí mismo logos.

La mentira de la «cultura superior» entonces radica justamente en la ficción de que nuestra racionalidad humana más propia no tiene anclaje en lo animal; está desarraigada de la naturaleza y de la evolución de las especies. Se trata de la mentira del logos huérfano. Precisamente, este corresponde, sin embargo, no solo a una falsedad, sino también –habría que complementar a lo señalado por Sloterdijk– a una forma restringida de entendernos racionales –una visión defendida ampliamente por la filosofía, las ciencias sociales, las humanidades, el arte, la cultura y la moral judeocristiana, entre tantas otras, ilusoriamente. Pero el logos que realmente nos caracteriza y unifica transversalmente como especie, esa racionalidad ancestral, no es ni exclusiva potestad de la razón del cálculo físico-matemático, científico o solo de la lógica proposicional, ni tampoco ajeno a la racionalidad mítica y discursiva de pueblos ancestrales. En el caso particular de la filosofía, hace unos 2500 años aproximadamente, deberíamos decir, siguiendo a Sloterdijk, que se instauró una gran farsa, y, a la vez, como complementamos aquí, se tomó una parte de la racionalidad ancestral y se la despojó de su linaje, se la dejó desamparada, ajena a su arraigo y a su origen animal. Y mientras que a esa razón huérfana, a esa «pequeña razón del espíritu», como la llamará Nietzsche en su Zaratustra, se la ensalzó con medallas ideales llena de atributos divinos, al logos ancestral del animal humano que somos se lo declaró irracional, inmoral, salvaje y blasfemo.

Pero el logos ancestral del que hablamos es justamente lo que posibilita cualquier racionalidad posterior. Mucho antes de que Edmund Husserl reconociera en el «mundo de la vida» un componente cognoscitivo originario, anterior a toda comprensión temática o científica, o de que su discípulo Martin Heidegger señalara que la posibilidad de todo pensar científico y teórico está fundada en nuestro estar en el mundo de forma siempre comprensora, atiborrada de sentidos, Nietzsche plantea algo similar con la distinción entre la «gran razón del cuerpo» y la mencionada «pequeña razón del espíritu». Según esta diferencia, las facultades del espíritu –deliberar, conjeturar, argumentar, evaluar, criticar, etcétera–, aquellas tareas propias del pensar aludiendo a conceptos,

ideas o representaciones, constituyen y realizan una cierta forma de racionalidad que, contrariamente a la tradición de la superioridad de la cultura, sería derivada de una racionalidad mucho más amplia, extensiva, que es y está vinculada al cuerpo –a un cuerpo animal y humano–. Una explicación que también va ganando adeptos en la filosofía anglosajona bajo la concepción de «cognición corporizada».

Aquí, y en el sentido que Nietzsche intenta repetidamente exponer a lo largo de sus obras, no se entiende el cuerpo como mera materialidad física en la que el alma, la mente, la conciencia o un cerebro se le montan encima y lo gobiernan –como si fuéramos avatares de nosotros mismos–. Nietzsche critica enérgicamente la comprensión del ser humano a partir del dualismo mente-cuerpo, y que la filosofía –al menos desde Platón en adelante y llegando a su máxima expresión con René Descartes– defendió con terca insistencia.

Tanto la concepción de una «gran razón del cuerpo» que proclama Nietzsche como la propuesta de un logos ancestral buscan precisamente reunificar al ser humano como un animal especial que siempre es un pensar encarnado, un cuerpo con sentido y narrativa. Ello tiene consecuencias muy profundas. La primera consiste en que, al dejar de comprender el pensar como una actividad del entendimiento o del espíritu, sino vinculada con una realidad física y orgánica, se debilita la separación entre lo teórico y lo práctico. Cuando se reconoce que pensar también es una cuestión encarnada, se indica que en el cuerpo hay también teoría. Y esto, pese a contradecir creencias instaladas, es una verdad indiscutible de la experiencia. El cuerpo humano posee una racionalidad, una teoría propia en cada una de sus ejecuciones, por complejas o simples que sean: nuestro andar bípedo, por ejemplo, es algo que en la temprana infancia aprendemos caminando, no mediante clases, explicaciones o libros. Y, una vez incorporado el andar, marchamos sin que el pensamiento lo obligue, sin que la cabeza o el cerebro le ordenen andanza al cuerpo. Hay un saber caminar propio del cuerpo. Lo mismo ocurre con muchos otros de sus despliegues como en el deporte, la danza, la música o incluso en la sexualidad. En todos estos casos bien puede ser que la instrucción de los cuerpos que nos inicie en estas artes surja, aparentemente, fuera del cuerpo, en

ideaciones o mediante actividades mentales –leyendo, consultando, observando, analizando, explicando, midiendo, etcétera–, sin embargo, ellas requieren del aprendizaje que el cuerpo mismo genera mediante su ejecución y puesta en práctica de las lecciones, es decir, mediante comportamientos. Asimismo, el hecho de que el cuerpo haya aprendido algunas de estas destrezas sin mediación de cursos, entrenadores o manuales –como en algunos países donde los infantes saben bailar porque crecen en un mundo cultural que baila– significa que tiene una posibilidad altamente teórica: el cuerpo aprende sin intermediarios.

Antes de cualquier teorización posterior, el cuerpo que somos ocurre desde un comportamiento y una autorrelación comprensiva. Helmuth Plessner lo indica así: «Solo el comportamiento explica el cuerpo, solo los tipos de conducta, del hablar, obrar y configurar, reír y llorar, reservados al hombre según sus concepciones e intenciones, hacen comprensible el cuerpo humano, complementan su anatomía».[7] Esto, dicho por Plessner, que Heidegger también compartirá en sus lecciones del invierno 1929-1930 al estudiar la relación del organismo humano con sus órganos, invierte la perspectiva determinista y biologicista: no se trata de que veamos porque tenemos ojos –órganos diseñados con dicha función–, sino porque hay para nosotros algo que ver, hay algo que descubrimos como objeto de interés, de un llamado literal de atención por parte de algo distinto de nosotros:

Poder hablar, obrar, configurar no significa solo disponer de determinados órganos, sino de un sentido, y confiarse a tal poder. Precede un autodescubrimiento, una comprensión del sentido, y conduce la boca y la mano, la relación de la persona con su cuerpo y con el mundo en que se encuentra.[8]

Notamos, pues, que el cuerpo humano ya piensa, se piensa, cada vez que es cuerpo –porque somos y mantenemos una autorrelación en y a través del cuerpo–. A eso tan evidente remite el logos ancestral: al hecho de que el pensar y la racionalidad humanos vienen siempre anclados al cuerpo especial –mitad animal y mitad

narración– que somos. Por eso, también nuestros pensamientos vienen del cuerpo. Con esto no nos referimos a posturas cerebralistas que alojan el pensar o la conciencia en el cerebro o en la actividad neuronal (lo que se conoce como reduccionismo biologicista). Es innegable que existe una correlación entre determinadas actividades cognitivas con procesos físico-químicos que ocurren en el cerebro. También es indiscutible que, si ciertas áreas del cerebro sufren daños, esto puede comprometer seriamente el despliegue de determinadas facultades cognitivas y motrices –por ejemplo, de la memoria–. No obstante, la articulación entre pensar y cuerpo es mucho más compleja –y misteriosa– que una reducción causal uno a uno entre órgano (cerebro) y función (pensar).

El cuerpo humano es teoría y praxis simultáneamente porque ocurre desde siempre coaptado por algún sentido –somos nuestro cuerpo, lo sentimos y nos sentimos desde él–. Y ese sentirnos siempre corporal es también un disponernos, un sabernos afectados de tal o cual modo –cómodos, felices, molestos, decepcionados, plenos, angustiados, ansiosos…–, y donde estas afectaciones y sentires se vinculan con una serie de elementos extrínsecos al cuerpo en sentido puramente biológico. También en el cuerpo humano hay historia, valores, política, ética, técnica, arte, cultura, lógica, discursividad, anhelos, deseos, miedos y un largo etcétera de cuestiones extrabiológicas. La unidad indisoluble y silenciosa que somos ocurre mediante la certeza de sentirnos a nosotros mismos, y esa certeza, tan íntima, no es solo un pensamiento, trasciende en ilimitados modos la idea de un yo que nos mandata. Lejos de eso. El cuerpo es razón porque es un entramado originario de sentido a partir del que nos articulamos, lo sepamos o no.

La «pequeña razón del espíritu» postulada por Nietzsche en el Zaratustra constituye, pues, un logos huérfano, un logos que, no obstante, es derivado y posibilitado gracias a un logos corporal, el logos ancestral. La filosofía occidental, como señalamos antes, ha sido precisamente una de las mayores defensoras de la capacidad racional como una facultad casi divina, mejor que aquellas que compartimos con otros animales. La racionalidad humana griega, la huérfana, sería, pues, considerada mejor porque oprime y reprime nuestra base animal: nos quiere hacer menos animales y más divinos.

Pero lo más curioso de esta interpretación que tanto nos eleva es que, a fin de cuentas, produce lo contrario: nos empequeñece dramáticamente. Lejos de que la idealización filosófica del ser humano como un individuo destinado esencialmente al cultivo del pensar pudiera liberarlo del yugo de la naturaleza, esta se ha transformado en su mayor prisión. La filosofía nos ha permitido acceder, comprender y desarrollar una posibilidad que ciertamente es humana y, hasta donde sabemos, solo humana. Y ello la filosofía y otras disciplinas posteriores lo han entendido principalmente como un resolver ecuaciones, calcular probabilidades, identificar falacias, definir patrones, discernir lo general de lo particular, distinguir entre buenos y malos argumentos, separar lo normativo de lo descriptivo, etcétera. Todos estos son ejemplos, sin duda, de una racionalidad –pero acotada, pues el pensar del animal humano que somos es eso y muchísimo más–. Podemos expresar y mejorar la capacidad de pensar por medio de prácticas y entrenamientos filosóficos, no obstante, esa capacidad solo es posible si algo mucho más simple, algo anterior, ocurre; si hay la posibilidad de mantener una relación con uno mismo. Es decir, si es posible una conversación silenciosa, íntima y profundamente jerárquica en nuestro interior.

El pensar de los animales ancestrales no es, pues, exclusivamente el pensar de lógicos, filósofos o matemáticos. Más bien, tiene que ver con una posibilidad específica y que surge en paralelo con el desarrollo del lenguaje. Pensar, para el animal que somos, es hablar, leer, analizar, conversar, mentir, esperar, discrepar, sonreír con otros, pero, más originariamente, consigo mismo. Y contrario a la cárcel solipsista inventada por Descartes y su ego cogito, el solitario «yo pienso», ni siquiera en la soledad del pensar, del dialogar uno consigo mismo –de confesarse, arrepentirse, avergonzarse o agradecerse–, jamás estamos realmente solos. Incluso en la confesión más íntima y privada, aquella que ni siquiera pronunciamos o escribimos, aquella que aparece solo como un pensamiento fugitivo o una sonrisa nerviosa, ahí, justo ahí, está algo otro en nosotros.

Sloterdijk parece decir algo similar cuando comenta como una «conclusión fallida» que Descartes reclamara el pensar para su yo: «Pero el yo no es otra cosa que el lugar donde se hace ostensible por

primera vez la constatación “se piensa”».[9] Es decir, uno nunca está solo con sus pensamientos, hay todo un «se» piensa o el «uno» piensa, aquel sujeto impersonal que también está dentro de lo personal:

[E]n principio, se necesita, efectivamente, un yo para que se pueda pensar, pero tras del yo, que conozco inmediatamente porque yo lo he establecido, se revuelve un yo que no conozco y que me utiliza como su ojo, por así decirlo. [10]

No el otro humano, no el otro animal, no el otro que es todo lo otro que no sabemos; no es la muerte, no es el nacimiento: hablamos del otro que habita en nosotros, ese otro en uno mismo. Dicho en otros términos: para que exista cualquier tipo de reflexión debe haber la posibilidad de un reflejo, es decir, de un poder separarse íntimo que realiza y ejecuta una tarea, a la vez que se observa y se sabe un sí mismo como ejecutante: ser agente y testigo a la vez. Pero, como veremos en el capítulo 6, «Voces, música y un dios que baile», el pensar más originario, aquel propio del logos ancestral, pertenece a una metafórica distinta de la visual; en ella es otro el sentido clave, la escucha, pues cuando pensamos, cuando se abre la razón, como diría Jodorowsky, se escuchan las voces que están dentro de uno –múltiples voces hablan–. El logos ancestral es, por lo tanto, siempre uno que suena, oye y resuena, una racionalidad sonora. Algo similar advierte también Sloterdijk cuando nos entiende justamente no tanto como individuos, sino más bien como resonancias de una «dividualidad», es decir, resultado de una serie de ecos y vibraciones que nos interpelan y, de ese modo, unifican.

A ese otro que está en nosotros, ese otro que somos y no somos, le han llamado de muchas formas: «alma» y «espíritu», por ejemplo, son nombres frecuentes que se adjudican frente a un yo que le interroga. Otras veces le dicen «Dios»; un otro que conoce lo que nos ocurre en los corazones y las mentes, aunque no lo pronunciemos en voz alta. También lo llaman «conciencia», como esa voz interior que nos recuerda juiciosamente las faltas y los deberes morales y asienta, en su carencia, la culpa. Le dicen

«vergüenza» o «pudor», cuando al mirar los ojos de una gata que nos contempla desnudos nos cubrimos (Derrida); «brujería», cuando una mujer pacta con el humo una ofrenda con bailes desnudos, eróticos y teme por su alma; «locura», cuando estamos frente al espejo susurrándonos secretos por medio de la mirada que solo el espejo sabe leer. A veces incluso le dicen «mala espina», «mariposas» o «dolor de estómago», «frío en la espalda» o «manos temblorosas», para decir que hay otro, una voz que no es la protagónica absorta en sus quehaceres, y que de pronto es telón de fondo o locutora que nos habla de lo que nadie más podría saber o contarnos. Tantos otros que están dentro de uno mismo siempre, susurrando, evaluando, recordando, exigiendo, aconsejándo o reprimiendo. Somos todos, incluso una guerra interior; un conflicto habita en nosotros mismos, al menos dos enemigos –el yo y el sí mismo– que se encuentran, como tan magistralmente expresó Robert Louis Stevenson en la novela El extraño caso del doctor Jekyll y el señor Hyde (1888)–. Unitariamente, somos un conflicto permanente, una unidad que paradójicamente está llena de división. Esa partidura que nos hace humanos es la posibilidad de hacer algo como protagonistas, pero que, simultáneamente, nos permite ser espectadores de nosotros mismos, de vernos y enjuiciarnos. O, mejor dicho, de oírnos, ordenarnos y responder, creando un mundo:

El yo desconocido, que mira a través de mí, se llama Dios. Dios es la voluntad de contenido, la voluntad de no-esterilidad, la voluntad de no-agotamiento-en-la-autorreferencia-vacía; en una palabra, la voluntad de mundo.[11]

Esa capacidad de ser sujetos desdoblados, permanentemente, remite al logos ancestral: a una posibilidad de estar en relación comprensiva y siempre sonora con nosotros; anclados a nosotros mismos y a los tonos y las voces que nos acompañan.

En El nacimiento de la tragedia, Nietzsche explica esta dualidad del pensar como sigue:

La persona que filosofa tiene hasta el presentimiento de que también debajo de esta realidad en la que vivimos y somos está oculta una segunda realidad completamente diferente, esto es, que la primera también es una apariencia; y al don que permite que los seres humanos y todas las cosas se presenten en determinadas ocasiones como meros fantasmas o imágenes oníricas, Schopenhauer lo califica claramente como la señal distintiva de la aptitud filosófica. El filósofo se relaciona con la realidad de la existencia de la misma manera que el ser humano sensible al arte se comporta con la realidad de los sueños; la contempla con precisión y placer, pues a partir de esas imágenes él se interpreta la vida, en esos sucesos se ejercita para la vida.[12]

Desdoblados estamos también ahora. Mientras leen estas líneas y estas descripciones, quizá en la más tranquila y solitaria de las noches, con cada lectura, con cada frase, aparecen otras voces como compañeros permanentes: unas que dicen «qué aburrido», «es tarde», «no entiendo», «no comparto», «me gusta», «tal cual», «¿por qué no me llama?», «tengo hambre», «de dónde viene esto», «se parece a lo que leí en…», «hay un error», «¿dónde dejé ese libro?», «qué significa», «no pagué las cuentas», «se me olvidó apagar la luz», etcétera. Justamente, al leer recibimos lo que se lee –y lo que no sabemos ocurrirá con la lectura–. Algo se abre, en cada ocasión en la que somos: nosotros nos abrimos, somos esa «apertura» de la que hablaba Heidegger en Ser y tiempo, o esa encarnación de la intencionalidad de la conciencia que postuló su maestro Husserl. Esa apertura que, gracias a su autorrelación, se abre a un mundo y es justamente lo que posibilita toda forma de racionalidad.

Como vemos, aquí invitamos a atreverse a reinterpretar e incluso a criticar buena parte de lo que la historia de la filosofía nos ha enseñado sobre el pensar, lo humano y sus características; mejor dicho, nos obliga a replantear la forma de entender esa unidad insólita que se da, ocurre, en nosotros, en ese ser y ese pensar que somos a la vez. Una tarea difícil, porque tenemos muchas opiniones instaladas sobre el pensar y nuestra relación con él, algo que jamás solo es pensar, jamás son solo ideas en sentido abstracto, sino, como veremos, formas de vida. Nuestro día a día está lleno de prácticas

cotidianas cargadas de valores, morales, tradiciones, teorías; de una amplia gama de autoridades –esas vocecitas de las que hablábamos antes– que rigen silenciosamente nuestra vida común y silvestre –seamos filósofos de profesión o no–. Es justamente a partir de ellas que nos movemos, vivimos, nos organizamos, oyendo esas vocecitas silenciosas llenas de autoridad y que nos acompañaban (siempre), desde cuando inicia el día. De eso no podemos dejar de hacer énfasis: porque incluso en el hoy –por muy deconstruidos, poshumanistas, poscoloniales y posmodernos que nos declaremos– habita en silencio un filósofo griego, un pequeño gran tirano, que nos sigue demandando –y continúa exigiéndonos con la mentira de la racionalidad excelsa.

A lo largo de la historia hemos generado una serie de disciplinas, técnicas, saberes y ciencias que se ocupan justo de eso, de pensarnos, y de lograr desentrañar aquello que nos compone de forma más fundamental. Todas intentan indagar en eso particular que nos distingue o asemeja con otros seres o entidades que nos rodean (sea en el mundo físico –natural– o en el mundo metafísico –de ideas y divinidades–), y que, de algún modo, están en los extremos de la humanidad: por un lado, los animales; al otro extremo, Dios o los dioses, y entre ambos, nosotros, los humanos. Tradicionalmente nos entendemos como un entremedio, como algo intermedio que se desarrolla, existe, permanentemente, en relación con esos dos grandes polos –la animalidad y la divinidad–. El humano, cada uno de nosotros, se ha comprendido en todas las formas de saberes y articulación de sentido posible, como un algo que está en relación gradual con ellos; como siendo a veces algo que tienen mucho o un poco de animal, pero, a la vez, mucho o un poco de divino.

Esa posición intermedia del ser humano como un ser medio animal y medio divino no corresponde solo a la comprensión que la antropología filosófica ha intentado proponer de nosotros. Si miramos con más atención, la encontramos operando en otra serie de sistemas de explicación y/o de articulación de sentido sobre lo humano; incluso en algunos que distan abismalmente entre sí, sea por el paso de los siglos, por distancias geográficas o por paradigmas valóricos, teóricos y metódicos contrapuestos. Según cómo se ha entendido al ser humano, debemos decir que este es un

ente que no se distingue esencial sino gradualmente de lo animal y de lo divino.

Pero, además de que nos comprendemos entre esos extremos, en la historia de la filosofía ambos se han concebido como opuestos, mejor dicho, en pugna permanente. Así, por ejemplo, del lado de la animalidad se alojarán las cualidades y los atributos propios del mundo natural: su devenir, la finitud, la muerte y la vida, las pasiones. Y del lado de la divinidad, al contrario, la eternidad, la inmutabilidad y la perfección. La relación ambigua entre el humano, su animalidad y su divinidad, no se resuelve, pues, mediante la decisión por asumir un lado y rechazar el otro. No se trata de que debamos arrojarnos a la que consideremos mejor moralmente, más racional o más cierta que la otra.

Ambas posiciones, por cierto, refieren casi siempre a cualidades o características que parecieran estar en competencia, como dos extremos irreconciliables y frente a los que el ser humano permanentemente debe tomar postura, decidirse o entregarse, acercarse más a uno, para rechazar al otro. Pero esta dicotomía también es ilusoria. Porque más que decidirnos por una o por otra, de lo que se trata quizá es de adentrarnos en la grieta heroica que somos. En la mitología griega, los héroes representaban a los grandes exponentes de la historia de la humanidad, a aquellos hombres (solo hombres, por cierto) que demostraban ser poseedores de atributos físicos y/o cualidades psicológicas extraordinarias; siendo dichas excepcionalidades, sin embargo, posibles solamente por ser ellos mismos resultado de una cruza insólita: entre mortales (los animales humanos) y el linaje divino (los dioses). Pero la realidad es otra.

El animal que somos es ya un animal heroico. Todo humano es ya esa mezcla extraña entre lo animal y lo divino, es un animal divino en un sentido que el animal no humano desconoce, y un dios animal por estar repleto de magia y significados que trascienden las verdades orgánicas. A ese medio animal y medio dios que somos, a ese animal medio loco, que habla consigo mismo, con fantasmas o con dioses, el que puede ser interpelado, llamado por una flor a que pueda deleitarse, llamamos animal ancestral. Un animal extraño que posee un pasado porque sabe de su linaje y construye así un

futuro con cada presente que le tributa.

---

1 Vernant, J.-P., The Origins of Greek Thought, Nueva York, Cornell University Press, 1982, p. 104 [vers. cast.: Los orígenes del pensamiento griego, Barcelona, Paidós 1992].

2 Plessner, H., La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano, Madrid, Trotta, 2007, p. 31.

3 Sloterdijk, P., En el mismo barco..., op. cit., p. 24.

4 Ibid.

5 Ibid.

6 Ibid., p. 23.

7 Plessner, H., La risa y el llanto…, op. cit., p. 30.

8 Ibid., p. 31.

9 Sloterdijk, P., La herencia del Dios perdido, Madrid, Siruela, 2020, p. 20.

10 Ibid.

11 Ibid.

12 Nietzsche, F., El nacimiento de la tragedia, en Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud, Madrid, Tecnos, 2011, p. 239. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.

2. Animales ancestrales

Una de las claves más significativas que nos entrega la filosofía para intentar explicarnos y dar con aquello que nos distingue y singulariza como especie remite a nuestra relación con el tiempo y la historia. Ambos no son lo mismo, pero tampoco se trata de cuestiones completamente disociadas, pues, mientras que la cuestión de la temporalidad tiene que ver con aquello que nos individualiza –lo que marca distintivamente a cada biografía desde el nacimiento–, la cuestión histórica remite a una temporalidad compartida, a una forma de vivenciar el tiempo en sentido colectivo, social y, por ello, fundamentalmente político. Pero en este libro no hablaremos ni de temporalidad ni de historia, sino de ancestralidad. ¿Por qué? Y ¿qué significa proponernos como animales ancestrales?

No cabe duda de que, en cuanto animales, tenemos ancestros. Sin embargo, la ancestralidad a la que nos referimos no solo se comprende desde el punto de vista biológico y/o en función del parentesco genético, sino, como ya decía, en relación con la temporalidad y la historia. Aquí cabe desde ya introducir algunas distinciones. Ser temporal no significa simplemente ocupar un lugar en el espacio y medir y calcular aquella estancia mediante el reloj. Tampoco es un mero verse sometido al paso del tiempo –el portón de la casa de mis padres no es temporal porque con el transcurso de los años se desgaste, cambie de color y de forma–. Lo temporal no es lo que simplemente está en el tiempo, pues, en rigor, todo de algún modo está en el tiempo. Un deseo, una idea loca, una mentira fugaz, si fueron pensados por una persona deseosa, aventurera o temerosa, tuvieron ya un lugar en algún tiempo por el solo hecho de ser pensados. Los estados mentales, cualquier pensamiento, pueden no tener lugar en el espacio, pero sí en el tiempo. Con todo, aún no han tenido historia –a menos que esos experimentos mentales e ideaciones generen acciones, consecuencias y puedan tener trascendencia en el mundo.

Ahora bien, buscamos proponer al ser humano como animal ancestral para mostrar que, gracias a la relación particularísima entre biología (animalidad) e historia (ancestralidad) que nos caracteriza, nos configuramos individual y colectivamente. A lo largo de este capítulo exploraremos justamente la relación recíproca que ocurre entre ambas dimensiones –biología e historia– y cómo una configura e incide en la otra.

Es evidente que todo lo vivo transcurre y tiene un tiempo determinado: lo vivo requiere de un tiempo para desarrollarse, pero también en un tiempo dejará de ser; se le acabará el tiempo. Lo vivo, sea un organismo unicelular o un mamífero complejo como el ser humano, nace, crece y en algún momento perecerá. Pero estos sucesos vitales, si bien tienen relación con el tiempo, nada nos dicen aún de lo que significa la condición temporal específica del ser humano, ni menos aún de su animalidad ancestral.

En su uso cotidiano y sentido amplio, hablamos de ancestralidad para referirnos a la ascendencia y a los ancestros, es decir, a la conexión que existe con personas o cosas del pasado. Ahora bien, desde el punto de vista genético la ascendencia (ancestry) y los ancestros (ancestors) refieren a cuestiones distintas: «[T]us ancestros son los individuos de los que desciendes biológicamente y la ascendencia es información sobre ellos y de su relación genética contigo».[1] Así, existe una diferencia entre la ascendencia genealógica y la ascendencia genética. La primera apunta a la manera en la que normalmente entendemos la ascendencia, a saber, en relación con nuestros parientes más viejos –por ejemplo, con padres, abuelos, bisabuelos...–. La ascendencia genealógica tiene que ver con los ancestros identificables en el propio árbol familiar o pedigrí –y lo interesante es que mientras que el pedigrí responde a características fijas, se les asocian a ellas otras categorías que son más bien variables y contingentes (ser chileno, español o alemán, por ejemplo) porque responden a características más bien geográficas, culturales o políticas–. Con respecto a la ascendencia genética, esta no tiene por objeto o tema de estudio el pedigrí o línea familiar, no se acota a la pertenencia biológica específica de un individuo, sino que estudia el «subconjunto de caminos a través de los cuales se ha heredado el material»,[2] la forma en la que hemos heredado la información genética en el genoma.

En un sentido amplio, se puede decir que todas las especies guardan algún tipo de pertenencia biológica común. El desarrollo de las especies ha sido el fruto del cruce de información genética al interior de las propias especies como también del intercambio entre ellas. Como plantea Darwin en El origen de las especies, las especies a través de largos periodos cambian con el tiempo, y a través de estas mutaciones y variaciones dan origen a nuevas especies, pero compartiendo un ancestro común. Así, ya en la biología encontramos una clave temporal –la ascendencia– que permite su desarrollo en lo que llamamos la ancestralidad del animal humano.

Ahora bien, el juego biológico temporal entre ascendencia y descendencia no es en sí mismo ancestral, pero lo posibilita, pues esta relación entre biología y tiempo se evidencia como el cruce de información genética entre los organismos vivos, animales y vegetales, que incluye una diversidad de antepasados biológicos, algunos siendo heredados y permaneciendo en el tiempo, otros quedando ahí, recesivos para un momento medioambiental conveniente o solo a la mano del azar evolutivo y de la pura experimentación biológica.

Dicho esto, pensemos ahora en el significado filosófico de lo que acabamos de exponer: ser animales ancestrales consiste en algo más que compartir antepasados genéticos, pero a la vez tiene relación con ello. Somos ancestrales porque a esa especial forma de estar y ser en el tiempo biológico que tenemos y compartimos con otros organismos se le suma una dimensión histórica y temporal propiamente humana. Martin Heidegger fue uno de los filósofos que con mayor profundidad resaltó el carácter temporal del ser humano. En Ser y tiempo, su gran obra, Heidegger ocupa buena parte del libro en explicar que, además de todo lo que sabemos que nos constituye, somos fundamentalmente tiempo. Esa condición temporal no ocurre como un mero estar en el tiempo, como existiendo contando las horas y los días que calcula el reloj o indica el calendario, sino estar en sentido de un habitar, morar y ser tiempo; existiendo en un presente, siendo en el hoy, pero con todo nuestro pasado imborrable; sintiendo los deseos, las ansiedades y las preocupaciones por no saber qué nos depara el mañana. Habitamos simultáneamente en esas tres dimensiones del tiempo –pasado, presente y futuro–, y donde cada una se confunde y se

coarticula con las otras; se expresan y son posibles gracias a la remisión permanente de unas con otras: recordamos con dolor o alegría lo que hemos sido y lo que no hemos logrado, y eso que del pasado cargamos condiciona en buena parte lo que evitamos o anhelamos que ocurra en el porvenir. Pasado y futuro están ya, de algún modo, en el presente, en el ahora que, por efímero que parezca, está repleto de pasados y futuros. Somos lo que sea que somos no únicamente en el tiempo, sino porque somos tiempo.

Notamos que esta copertenencia entre lo que somos y el tiempo, si bien la vivimos en la experiencia cotidiana, difiere de la forma convencional con la que habitualmente lo comprendemos. Al tiempo en realidad no lo conocemos vinculado con lo que nos dice el cálculo de aparatos y tecnologías: un reloj nos comunica la hora y, por su medio, determina el día y la noche; el calendario establece los tiempos de descanso, de celebraciones, de aniversarios y de cumpleaños, de obligaciones y de trabajo. Estos momentos o marcas del tiempo constituyen formas culturales que hemos acordado e implementado para ordenar y, así, disponer del tiempo en colectivo. Todas estas sugieren formas con las que el tiempo, a lo largo de la historia, no solo se escribe bajo ciertas variantes astronómicas –del día o la noche–, culturales –laborales o vacacionales– o estacionales –frío o calor–, sino que, a la vez, prescribe y ordena nuestras vidas. No obstante, y como veremos, el tiempo lo conocemos originariamente por nuestros procesos internos y externos de cambio.

La realidad de un día construido en 24 horas no dice que un día solo es esa cantidad de horas, sino que prescribe y promedia el día en una medida que –aquí en la Tierra– se ajusta a alguna observación acordada como medida de referencia razonable –lo que tarda la Tierra en dar la vuelta al Sol y contar con luz para trabajar y oscuridad para descansar –ciclos que, dicho sea de paso, activan también determinadas hormonas en nuestros cuerpos–. Para que un día sea un día, entonces, no es relevante que tenga 24 horas, sino el número de horas que gire un planeta alrededor del Sol –en Marte, un día dura 25 horas, mientras que en Venus dura 5832 horas.

Notamos, pues, que un día bien podría ajustarse no al calendario solar (o al lunar como lo es el calendario de 12 meses), sino por

otro tipo de ordenación. Si viviéramos, por ejemplo, en un mundo distinto, como el imaginado en la novela Erewhown de Samuel Butler, donde el protagonista, al salir de sus tierras y aventurarse a lo desconocido tras las montañas, se encuentra con una sociedad conformada por personas no videntes que, justamente por ello, tienen una forma de organización social acorde con su ceguera, es decir, duermen durante el día y trabajan por la noche. La organización del trabajo en jornadas desde las 9 hasta las 18 horas, por ejemplo, responde a un acuerdo –o mandato– que no se funda en una regla o ley de la naturaleza, sino que se trata más bien de una ordenanza establecida porque se ajusta con ciclos naturales –día y noche, cosecha y siembra– y gracias a los que desplegamos y disponemos una serie de asuntos humanos que hemos acordado mejor para la vida, por ejemplo, por ser en su mayoría videntes quienes habitamos ciertos espacios y el sol y su luz, nos asisten –pero la organización de la vida social bien podría ser de otra forma si nuestros cuerpos y medio ambiente lo demandaran.

Somos tiempo, originariamente, no porque lo administremos con determinadas convenciones o acuerdos, tampoco porque se nos imponga una forma de entenderlo. Sin embargo, la estructura de las sociedades y la cultura contemporánea parecieran decirnos lo contrario, pues, creyentes o no, católicos, musulmanes o budistas, todos vivimos el tiempo bajo una misma lectura: la judeocristiana. Ese es, en efecto, un gran ejemplo de la interpretación del tiempo religioso que vale, incluso, hasta nuestros días. Según la cosmovisión del judeocristianismo, el tiempo surge cuando Dios, quien era antes de todo, antes de cualquier cosa, y, por ello, antes del tiempo (se dice que viene ex nihilo, de la nada), se inmiscuye e interviene su espacio absoluto sin tiempo y le da lugar al tiempo; porque al crear el mundo, nos cuenta el Génesis, crea el tiempo, hace cosas, un paraíso de cielo y tierra, montañas y mares, animales, plantas y, entre ellos, también a nosotros, los seres humanos –a su imagen y semejanza–. El tiempo inicia con el juego de la creación, que tiene un comienzo paradisíaco y deviene al poco tiempo en catástrofe para la humanidad. Porque, según el mismo relato inaugural, dada la insolencia de Eva y de su secuaz Adán, quienes, desobedientes de la máxima autoridad creadora, siguen la curiosidad de sus espíritus, le prestan oídos a la serpiente tentadora, desean saber, probar de la fruta prohibida del bien y del mal, y

ambos son por ello condenados –así como toda su descendencia.

Como reproche a dicha imprudencia, ambos son expulsados del paraíso, condenados a la tierra y a la mortalidad. Desde entonces, Eva, Adán y su linaje son culpables y sancionados a la organicidad, a vivir en la tierra y regirse por leyes naturales, las del tiempo que empieza y decae, a un tiempo muy distinto del tiempo de lo divino, del tiempo eterno del cielo. Condenados a ser mortales, al tiempo que es finitud, inicio y fin, nacer y perecer; forzados también a sufrir las calamidades del cuerpo orgánico y animal –un cuerpo obligado a enfermar, a parir con dolor si somos mujeres–, a sobrevivir con el esfuerzo del cuerpo, trabajar, envejecer y, finalmente, morir. Así, la vida humana se volvió temporal como castigo, un trazo finito con término cierto, la muerte. Pero no solo el individuo se hizo finito, toda la humanidad se convirtió así en hecho, en algo histórico. Porque el tiempo del relato judeocristiano no se acota a la vida de cada uno que en sus pocos respiros tiene la condena de vivir en el más acá. Si Dios no hubiera condenado a Eva y Adán, como especie, a toda la humanidad que hereda ese primer e imborrable pecado de desobediencia ancestral, y el castigo de su mala decisión pudiera extinguirse con sus vidas, no tendría lugar la posibilidad de redención y salvación prometida con el juicio final –la parusía.

El pecado original, la fuente de la caída del ser humano al mundo orgánico y a vivir según las reglas del cuerpo, de los animales, y no de las divinas deparadas por Dios, nos volvió una humanidad histórica. Desde ese momento, todo lo que ejecutamos como individuos, como exponentes de una especie maldita –de este siglo, del anterior y del venidero–, cuenta y sigue contando para la evaluación final, para la cuenta que nos pasará un día el Creador. Una de las maravillas del relato judeocristiano consiste, a mi juicio, en que proporciona no solo sentido y lugar al tiempo individual, a la biografía particular del ser humano, sino que, además, la relaciona inexorablemente con el tiempo histórico, el tiempo de todos los demás, en cualquier parte del mundo –la condena generacional es también inclusión en una trascendencia–. La clave del relato judeocristiano, por lo tanto, no es solo, como diría Nietzsche, proporcionarle un sentido al sufrimiento humano, sino también suministrar un sentido que lo ancla con algo más que los

lazos biológicos o familiares de su vida cotidiana, lo ancla a un sentido trascendente, a un devenir común, a una historia universal, y, así, ofrece acogida. Somos históricos todos, porque estamos condenados a que cada tiempo individual sea igual de relevante para el tiempo total de la humanidad. De eso se nutre toda escatología, es decir, la manera de entender el tiempo de forma lineal, marcado con un inicio y una orientación hacia un fin del que depende todo: salvación o condena eterna. Aunque suene paradójico, el destierro del paraíso significa también el inicio de una comunidad trascendente, la promesa de un refugio común, del que formamos parte. Por curioso que sea, la condena fue también salvación para el animal humano.

Por ello, la declaración nietzscheana de la «muerte de Dios» será un momento de extrema pérdida del sentido histórico –y de hogar– para los seres humanos, que, durante siglos, configuraron un sentido a partir de este relato. Es decir, de un gran relato que, al desaparecer o declararse muerto y vacío, tiene como costo renunciar al principio de una «pertenencia común de todos los hombres en la unidad de un género creado».[3] No necesitamos ser cristianos para reconocer el tremendo significado aglutinador del mito bíblico. Recordemos que no por nada se reconoce a san Pablo como el primer gran universalista, quien, mediante sus numerosas cartas –a los corintios, a los romanos, a los efesios...–, compartía un mensaje hasta ese momento extraño: invitaba a la humanidad a ser parte de una gran comunidad, que, sin importar etnia, origen o casta, podía ser una comunidad de iguales y agrupada bajo la figura de Cristo. En la actualidad, dicho afán universalista solo puede compararse con la promulgación de los Derechos Humanos, justamente porque intentaban asegurar que, pese a todas las diferencias posibles, podamos compartir un suelo común de protecciones y libertades que nos correspondan a todos.

Pero el tiempo histórico ofrecido por el judeocristianismo no es la única forma de comprendernos en nuestra especial relación con el tiempo. Otras culturas, precisamente las llamadas ancestrales, las de tierras de nuestra australidad latinoamericana o las del norte prejudeocristiano, los pueblos premodernos y salvajes, comprendían formas distintas de historicidad y de anclaje al tiempo. O dicho de otro modo: otras formas de tener hogar. Es más, si miramos hacia

atrás, quizá otra de las mayores injusticias es llamar prehistoria a gran parte de la historia del ser humano y su desarrollo. No obstante, al proporcionar un sentido temporal como castigo a la finitud, el judeocristianismo enmascara el tiempo del animal que somos, restándole su componente heroico, o, digamos más claramente, divino. Porque el animal humano, medio divino que somos, tiene necesidad de un tiempo distinto. Distinto al tiempo que le dictamine su organicidad o del que parezca ofrecerle la Tierra, el Sol y la Luna. El animal humano es animal divino porque es capaz de ser ancestral: un animal que sabe y puede tener ancestros, un animal que no olvida a los muertos, los venera y extraña, se vincula a los otros con un linaje simbólico más amplio y más extenso que el solo biológico o genético, se inventa un mundo ficticio, de fantasmas y autoridades, que le dan sentido a su concreto presente y a un futuro compartido.

El animal humano es, por lo tanto, también divino por su capacidad ancestral. El ancestro es el que nos antecede, el que, pensando el tiempo como una línea, nos precede. Los ancestros, en rigor, son entonces todos los humanos que nos precedieron, desde los más cercanos y consanguíneos, los padres y las madres, los abuelos y las bisabuelas... Pero también los ancestros refieren a aquellos que, sin lazo sanguíneo o territorial, han sido la antesala de nuestra historia. En sentido estricto, y refiriéndonos a la etimología, los ancestros también remiten a los primeros seres humanos, los primeros homínidos que formaron comunidades antes del Homo sapiens. Nuestros ancestros más lejanos son aquellos a los que los libros de historia puso en la «prehistoria» y la filosofía declaró salvajes, esos extraños homínidos que dejaron de actuar solamente bajo las reglas de la biología; son los que, en algún momento, dejaron de estar insertos, inmiscuidos en las labores biológicas cotidianas de la sobrevivencia y la reproducción; aquellos que, no sabemos por qué, dejaron de hacer, de ejecutar, de resolver, y comenzaron con una locura: a oír voces dentro y fuera de sí, empezaron a escuchar el llamado de su alrededor e iniciaron su contemplación.

Y aquí detengámonos un momento, porque la contemplación ha sido siempre un gran tema para la filosofía –pero quizá no ha sido comprendido en su radicalidad–. Aristóteles, por nombrar una interpretación decisiva sobre la relación entre contemplación y ser

humano, sostenía que la vida plena, la felicidad (eudaimonia), se alcanzaba a través de la vida filosófica y esto significaba una vida contemplativa. La contemplación aquí no significa un acto pasivo ni orgánico, sino una actividad teórica, pensar y reflexionar sobre aquellas cuestiones y preguntas de la existencia consideradas como las más nobles e importantes –todas aquellas cuestiones metafísicas que, hay que decir, desde el punto de vista de la supervivencia biológica carecen de toda utilidad. Por ejemplo, qué es el ser, qué es la felicidad o qué es el ser humano son preguntas metafísicas que, en rigor, nada aportan en asegurar la sobrevivencia. Por lo tanto, y, si estas preguntas poco contribuyen a sortear las dificultades prácticas de la existencia, ¿por qué Aristóteles –y una larga tradición en filosofía– las establece como expresiones de la actividad superior y más noble del ser humano? Por una razón muy simple: porque Aristóteles, al igual que toda una larga tradición en filosofía, posiciona la singularidad excelsa del ser humano separada de su ser animal concreto, de su realidad material, y vinculada con una pertenencia ideal con lo divino a través del logos. El animal humano no basta, pues, siendo lo que es para ser pleno, sino que debe adoptar una forma de vida determinada que le permita trascender su animalidad mediante una de sus capacidades distintivas, el pensar. Pero ¿es realmente esta interpretación la forma correcta de pensar la contemplación como un fenómeno humano? Quizá aquellos griegos que experimentaron el logos no lo pensaron así. Atrevámonos a una osadía y rematerialicemos la contemplación como inicio del humano.

Que la contemplación sea una actividad humana singular no significa sostener la barbaridad de que el animal no humano, el prehomínido humano, no viera lo que estaba a su alrededor. Por supuesto que también veían si contaban con órganos visuales. Pero contemplar es muy distinto al ver; contemplar refiere a ese extraño momento en el que algo nos irrumpe, aparece siendo, por sí mismo, relevante, interesante, misterioso, atrayente; contemplamos no porque pongamos los ojos en algo, o porque los ojos nos digan cuándo ver; no vemos porque voluntariamente nos obliguemos a ello, sino que, de forma originaria, contemplamos porque hay algo ahí que nos exige ser visto. Esa pequeña locura que puede parecer decir «las cosas nos llaman» es en realidad el origen del logos originario –ancestral, decíamos en el capítulo anterior–, aquella

gran y maravillosa locura que expresa justamente el paso del animal no humano al animal ancestral que somos: nos volvimos humanos cuando le prestamos orejas y ojos a lo que, desde fuera –el mundo– o desde dentro –una voz–, nos reclamó su atención, nos mandató a verlo y oírlo, interrumpió la cotidianidad y, en esa interrupción, aparecimos también nosotros, conscientes de ser esa relación demandada por un afuera. Esa contemplación no refiere, pues, a una actividad solo teórica, sino que se trata más bien de un acto intermedio, corpóreo e inmaterial a la vez, que reconoce a algo otro como otro; cuando algo aparece, se manifiesta y está ahí abierto ante nosotros. Solo tras ese poder relacionarnos con algo enfrente, que es como advirtió Heidegger algo primario, puede luego plantearse la pregunta sobre su causa o su razón de ser.

El animal humano nace, pues, desde la interrupción de su hacer solo animal, para volverse un animal loco y atento de otras voces. Algo se entorpece en su comportamiento, deja de seguir lo que la biología mandataba para la supervivencia y la repetición de los genes. Y con esa perturbación, con la aquel homínido se libera del orden solo natural, aparece el mundo, los otros, y aparece él ante sí mismo. Cuando inicia esa relación de fascinación y estupor con el mundo, los otros y con uno mismo, iniciamos los animales humanos. Toda una especie que se dejó deslumbrar por otra cosa, contempló el cosmos y, así, inició todo su mundo, donde se entremezclan las necesidades del cuerpo orgánico con la destreza de aquel que ya no se agota en la ocupación o lo útil. Esos primeros homínidos comenzaron a existir al modo humano: a cocinar y condimentar las comidas, a enterrar a los muertos o a comérselos esperando que al fagotizar al enemigo iban a obtener sus fuerzas; son también los que copulaban por placer –con el otro sexo o con el mismo–, los que sintieron vergüenza cuando perdieron una contienda; los que comenzaron a tatuar, agujerear y maquillar sus cuerpos. También fueron quienes por primera vez vieron el volcán como sagrado y creyeron que el trueno era un castigo; los que sintieron compasión al dejar vivo al contrincante y tuvieron placer al ver al enemigo humillado enfrente. Todos estos humanos son nuestros más genuinos y olvidados ancestros –los llamados «prehistóricos», como si no fueran ya humanos.

Como vemos, el concepto ancestral no solo nos permite entrar en

relación con nuestros antepasados prehistóricos, con aquellos desplazados e ignorados al momento de contar la historia humana, sino que, además, nos mantiene en distancia y cercanía con los demás animales, pues tener ancestros es, además de una cuestión biológica, ya lo hemos dicho bastante, una capacidad más compleja que el solo contar con antepasados genéticos. Se trata también de una capacidad de tener y ser tiempo, tener y ser historia.

La ancestralidad es, por lo tanto, algo más humano que animal. En una manada de leones, por ejemplo, el macho alfa puede ser el mayor, pero no por ser más viejo, sino mientras ostente la fuerza y la potencia reproductiva; mientras sea capaz de replegar a sus contendores sexuales –los otros leones machos, sean más jóvenes, coetáneos o incluso más viejos– y lograr someter a las hembras. Los elefantes, por otro lado, son conocidos por mantener relaciones familiares organizadas en torno a roles que cada miembro, también los mayores, tiene que asumir en función de proteger a las crías o a las hembras con sus crías. Incluso se sabe que, en el caso de las ballenas, las que son abuelas tienen un rol precisamente de cuidadoras de sus nietos, y asumen cuidar y proteger a las crías ante posibles amenazas. No obstante, todas estas tareas y roles, en los que se evidencia un lazo intergeneracional, no expresan una cultura ancestral con las implicancias políticas y existenciales que tiene para el animal que somos. Aun cuando en ambos casos –entre el animal humano y el no humano– lo que subyace sea un mandato biológico, un patrón evolutivo que se transmite de generación en generación, pareciera ser que, en nuestro caso, este mandato se expresa en cuestiones distintas a las prioridades solamente evolutivas de asegurar la descendencia genética. En las relaciones animales más distintivas opera siempre el mismo principio evolutivo que determina toda vida biológica: transmitir los genes.[4] No obstante, el animal extraño que somos parece guiarse por muchas otras cosas.

En el caso humano, la biología evolutiva se despliega un tanto al revés. Porque lo que ha ocurrido históricamente en el caso de animal humano es completamente opuesto a lo que nos comparte la biología animal sobre el lugar de los antepasados. En vez de que los ancestros sean importantes para proporcionar consejos y seguridad, cuidar o proteger a las nuevas generaciones, estos normalmente

fallecen en soledad, o bien porque se vuelven alimento para otros depredadores, o simplemente porque perecen al no poder cazar y alimentarse por sí mismos, ni ser auxiliados por otros. En la naturaleza, gran parte de los animales viejos, si no son exiliados por las nuevas autoridades, los machos alfa que los desafían a duelos, les ganan y los destierran, se mantienen con un perfil bajo –sin destacar, situados en el lugar y con el rol concedidos en la organización, sin hembras ni posibilidad de asegurar su descendencia genética.

Por el contrario, el ser humano ha desarrollado otras formas de relacionarse con sus antepasados. En la Isla de Pascua (Rapa Nui) contamos con un caso emblemático. Los famosos Moais representaban a los ancestros de una familia determinada en la isla. Se trata de estatuas que fueron forjadas, con todas las dificultades materiales que significaba el esfuerzo titánico de mover rocas desde un lugar determinado a los extremos de la isla, con el único y explícito propósito de que los muertos no pudieran simplemente morir y alejarse, sino que pudieran asentarse como protectores, guías, divinidades con ojos atentos sobre las familias que quedaban en la tierra. Se erigieron estatuas para rendir tributo por parte de las familias, su progenie, para darles el lugar que merecían como divinidades que debían mantenerse sagradas, contentas y atentas a las vidas de quienes no se han ido aún. Cuidadas y, lo que es clave para este libro, presentes. Lo mismo podríamos ejemplificar con otras culturas donde se observa que los antepasados ocupan un rol especial en las historias de los pueblos. Y, lo que es llamativo, no solo por autoridad o mandato, sino por su experiencia, sus conocimientos, y no exclusivamente por tener un vínculo de consanguineidad.

Como decíamos en el capítulo sobre el logos ancestral,[5] Sloterdijk denuncia como falsa la manera en la que hemos entendido el desarrollo de la humanidad –que cuenta la historia del ser humano como la historia de sus progresos intelectuales, civilizatorios y técnico-culturales– y propone volver la mirada atrás y recuperar la genuina historia humana no contada. En su relato, Sloterdijk distingue tres etapas en el desarrollo de las sociedades y las comunidades políticas: a) la era paleopolítica (la era de balsas), b) la política clásica (navegación costera) y c) la hiperpolítica (los

superviajes). Sloterdijk será enfático en sostener que contamos la historia del ser humano bajo una comprensión especulativa, incluso filosófica si se prefiere, pero que asumimos como una realidad vinculante. Tras la forma en que se ha escrito la historia, reposa eso de que somos «animales racionales» y, porque somos racionales, podemos ser también animales políticos. Esta idealización y esta postulación del humano terminan a su vez en la idealización y la mentira de que existe una «cultura superior» –dejando a quienes queden fuera de ese grupo como inferiores, y eliminando injustamente la verdadera historia de la humanidad:

El omnipresente superiorismo de la cultura abrevia en un 95 por ciento, quizá en un 98 por ciento, la duración real de la historia de la humanidad, a fin de tener manos libres para un adoctrinamiento antropológico que resulta ideológico en grado sumo: se trata de la doctrina, concebida por clásicos y modernos, del hombre como ser vivo político.[6]

Sloterdijk, en la cita, no busca contrariar la dimensión política del ser humano; no se trata de que niegue su condición estructuralmente social, ni de su tendencia a vivir en comunidades. Más bien, se trata de explicar que, en la comprensión del ser humano como un animal político, tal como se comprende desde su acuño por Aristóteles, reside un supuesto falso y pernicioso: la idea de que el ser humano, por una necesidad antropológica, solo puede existir y desarrollarse plenamente al interior de un Estado, de una comunidad articulada por una política determinada, que garantice el acceso a aquellos bienes culturales y superiores –para la actividad contemplativa de la que hablamos antes– que permitirían realizarnos en plenitud como animales racionales. Así, al ser humano se le entiende «a priori como un burgués animal de Estado» que, para realizarse, para alcanzar la «plenitud de su esencia», necesita «capitales, bibliotecas, catedrales y representaciones diplomáticas».[7] El ser humano es comprendido entonces como «animal burgués», un animal que no tiene prehistoria, porque su esencia ya ha sido preconfigurada, presupuesta, para buscar y asumir su rol y su lugar en la sociedad –ambos determinados

también por ella.

Ahora bien, esta forma de comprender al ser humano, como advierte Sloterdijk agudamente, es ilusoria por al menos dos razones. La primera, porque desconoce toda la prehistoria del ser humano, incluyendo su desarrollo evolutivo. Esta omisión promueve la idea de que el ser humano es un hecho fijo, un suceso que aconteció en algún momento: un ser sin antepasados, sin ancestros, desligado de la transformación gradual y biológica que somos y de nuestro permanente fundamento animal. Porque, evolutivamente hablando, lo que nos distingue de los grandes simios es aquel momento en el que desarrollamos, a través de la cooperación con otros, la capacidad de atender juntos, individual y colectivamente, y comunicarnos para alcanzar fines comunes. Es a partir de desarrollar una intencionalidad compartida que logramos abrirnos a lo otro, a generar un nosotros, que nos desarrollamos como animales humanos:

En general, los humanos son, pues, capaces de coordinarse con otros de una manera que no pueden hacer los demás primates, es decir, formar un nosotros que funciona como una especie de actor plural para crear lo que sea, desde una caza colectiva hasta una institución cultural.[8]

La segunda razón es que muestra lo nefasta que resulta ser la comprensión del ser humano como un «ser vivo político», en la medida en que ella niega el carácter político de la existencia humana en la prehistoria. Según la lectura del animal racional-político, lo que está fuera de la racionalidad cultural y de la urbe como su lugar propio carecería de política –y de historia.

Los grupos y las comunidades prehistóricas no serían, por lo tanto, reconocidas en su forma de constituirse políticamente, como grupos que demuestran una organización propia, de acuerdo con sus propias reglas, principios, tradiciones o leyes. La exclusión de la dimensión política en las culturas prehistóricas prueba precisamente la tesis de Sloterdijk de que «la historia de las ideas políticas» ha

sido «siempre una historia de las fantasías de la pertenencia a grupos y pueblos».[9] Fantasía refiere aquí a una ficción, un relato que, porque es narración, otorga sentido –no porque sea verdad–. Por lo tanto, y atendiendo a las formas de articulación de lo político en torno a ficciones, se entiende mejor que en política con frecuencia se recurra a mentiras para aglutinar la idea de un nosotros, de una comunidad. Si un relato, una épica de esas aglutinadoras de comunidad o identidad, tiene oídos, se asume, se cree, entonces se hace realidad, replicándose: «Las sociedades son sociedades mientras imaginan con éxito que son sociedades».[10]

La mentira que denuncia Sloterdijk implica creer que las comunidades «primitivas» (premodernas y preurbanas) son ajenas a lo político y a la historia. La falsedad que ha sido sostenida y defendida de forma decisiva por parte de la comunidad filosófica es justamente eso de que somos seres políticos porque tendemos a vivir en un estado imaginado en la Grecia clásica y a su ideal como «cultura superior», una cultura que asume como conjetura fundante que la plenitud humana ocurre solo mediante el desarrollo de actividades culturales, desanimalizadas, y de tareas intelectuales. Como decíamos, esa mentira nos desapega de nuestros parientes mamíferos, nos desentiende de nuestro vínculo con nuestros ancestros más primigenios –los primeros homínidos que incluyen no solo al Homo sapiens de Linné, sino también a los neandertales, los australopitecus...–, sino que también nos enferma inauguralmente como animales neuróticos. Neuróticos porque se nos dice que somos algo a medias, pero que, con esfuerzo, manteniendo determinadas formas de vida culturales que sosieguen el alma animal, a través de ciertas disciplinas del cuerpo, nos liberaremos para alcanzar la plenitud. Pero la mentira de negar nuestra propia historia evolutiva por mantener un ideal de ser humano (político y racional), y de vida en comunidad (cultura ilustrada), hoy se muestra en el agotamiento más hondo y estéril.

La lectura de Sloterdijk permite, pues, adentrarnos en lo que este libro busca proponer, a saber, retornar a aquella dimensión de la prehistoria política propia del ser humano, de aquella forma de configuración de la vida en comunidad propia de los animales ancestrales que somos. Porque, en la medida en que logremos redescubrir formas de construcción y acción políticas distintas de

las que han sido diseñadas bajo el alero del ideal occidental de la «gran cultura», podremos explorar formas posibles de comunidad para el mañana, capaces de responder a los desafíos y a los conflictos propios de la vida actual. Muy especialmente, nos permite adentrarnos en formas de organización social diferentes a las contemporáneas en las que no es el individuo, como plantea la Modernidad, sino el colectivo lo que está al centro de la estructuración política –pero no en un sentido como el propuesto por el comunismo o el socialismo–. El colectivo que se sabe ancestral, que venera a sus muertos, tiene memoria y la respeta no solo desde la consanguinidad, la pertenencia étnica o geopolítica, sino desde su asumirse especie terrícola en una tierra compartida –y desde ahí también se abre la posibilidad de futuro.

La insistencia en la dimensión política en la animalidad ancestral, por lo tanto, no intenta ni quiere venir a suplir o reemplazar al individuo por el colectivo. Tampoco se trata de plantear una apología idealizada de la comunidad, las relaciones tribales o el clan, ni menos aún una competencia de estas en contra de la idea de una «sociedad abierta» (Popper). Se trata más bien de ver en la ancestralidad una clave primigenia y decisiva para la configuración de relaciones sociopolíticas, y así contar con más herramientas para ampliar, modificar o complementar la organización social contemporánea con un sentido de anclaje y amparo nuevos, menos farsantes, menos elitistas y más terrenales que nunca.

Como decíamos en otro lugar, el humano es un «animal enfermo»,[11] es decir, un animal que, comparado con otros, es mucho más débil, inestable y carente, y por ello requiere de una serie de mecanismos compensatorios –técnicos y culturales– para asegurar su sobrevivencia en medio de una naturaleza que le es hostil. Jaran lo dice así: «Ya aquí comienza para los hombres una historia natural de lo que no es natural».[12]

Quizá una de las mayores evidencias de la tensión que somos –eso de que por naturaleza estamos obligados a intentar superarla y dominarla, es decir, que estamos en pugna con ella– se observa cuando notamos que la evolución del animal humano va por caminos muy distintos, e incluso antagónicos, de los que recorren nuestros parientes mamíferos. La evolución humana avanza –por

extraño que se lea– retrocediendo. En la historia del ser humano, solo el Homo sapiens pudo convertirse en un «marginado biológico»,[13] como lo denomina Sloterdijk, es decir, en aquel animal insólito, al que

los cráneos se [le] hicieron notablemente grandes, las epidermis notablemente delgadas, las mujeres notablemente bellas, las piernas notablemente largas, las voces notablemente articuladas, la sexualidad notablemente crónica, los niños notablemente infantiles y los muertos propios notablemente inolvidables.[14]

La cita es maravillosa por una serie de razones. Primera, porque Sloterdijk escoge plantear sus observaciones en un tono irónico, con un lenguaje específico, que no es azaroso, sino que busca intencionalmente estimular, pujar al reconocimiento de que, biológicamente hablando, somos una especie bastante mediocre. La ironía busca ponernos en ridículo con la mayor elegancia. En el recuento, Sloterdijk nos señala acertadamente que la evolución del humano va contra todo lo que biológicamente se esperaría que fuera favorable. Así, por ejemplo, y dado que no contamos con pelaje ni cueros que nos protejan, debido a que andamos desnudos con pieles poco abrigadoras, sería esperable que con el paso del tiempo hubiéramos evolucionado en pos de corregir esas carencias, que hubiéramos desarrollado una dermis más robusta que nos protegiera más eficazmente de las adversidades climáticas –pero no pasó–. En su defecto, sin embargo, desarrollamos una serie de vestimentas cada vez más eficientes y sofisticadas para protegernos del viento, del calor y del sol, del frío y de la lluvia –o sea, del impacto de la naturaleza en nuestros cuerpos–. Que los cráneos se hayan vuelto más grandes que el de los otros homínidos representa una ganancia respecto de nuestras capacidades cognitivas y del desarrollo del lenguaje; no obstante, este avance no fue de la mano con que las mujeres desarrolláramos caderas más anchas. Más bien seguimos igual pese a que el embarazo fue durante siglos una de las causas de muerte más frecuentes para las mujeres. Durante décadas las mujeres morían por y al parir –la mujer madre era siempre una muerta probable y es solo gracias al progreso de la medicina

moderna que se ha logrado darle mayor protección–. Que las mujeres se hayan vuelto «notablemente bellas» no debe leerse como una observación sexista ni machista; más bien expresa que, contrariamente a la biología propia del cortejo animal entre machos y hembras, no son los hombres quienes despliegan una mayor belleza para conquistar a las mujeres, sino que somos las mujeres quienes debemos cumplir con una serie de estándares socioculturales estéticos para demostrarnos bellas y atractivas –de aquí que socialmente a las mujeres durante décadas pareciera no estarnos permitido envejecer como a los hombres–. También aquello de que tenemos «las piernas notablemente largas» se aleja de un comentario superfluo, sino que viene a reflejar que, al contrario que nuestros parientes cuadrúpedos, nos desarrollamos bípedos, perfeccionándonos en el arte de equilibrarnos con mayor dificultad que ellos. En vez de desarrollar gruñidos o aullidos que espanten al enemigo o atraigan a compañeros reproductivos, los humanos desarrollamos voces «notablemente articuladas», para enunciar con el lenguaje una serie de fenómenos mucho más complejos y diversos que los que nos mandata la biología. Por su parte, que la sexualidad se haya vuelto «notablemente crónica», refiere a que ella se desentiende también de los ciclos reproductivos y/o con este fin y se vuelve una constante de placer y simbolismos. En vez de dejar prontamente el seno materno e independizarnos para la prosecución de la existencia, «los niños» son «notablemente infantiles», porque pueden ser y son cuidados por sus progenitores. Finalmente, Sloterdijk se refiere a nuestra particular forma de relacionarnos con la muerte, no tanto en función de nosotros mismos, sino de cómo es vivida como la muerte de los otros. Aquel no poder soltar a los muertos, pues ellos se vuelven «notablemente inolvidables», indica también una diferencia fundamental entre nosotros y los demás animales no humanos. Justo por ello, podemos tener hoy y ser nosotros mismos ancestros para otros.

---

1 Mathieson, I. y Scally, A., «What is ancestry?», PLoS Genet 16/3 (2020) [https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7082057/#:~:text=But%20in%20a%20genetic%20context,their%20genetic%20relationship%20to%20you].

2 Ibid.

3 Sloterdijk, P., En el mismo barco..., op. cit., p. 66.

4 Eso es lo que sostiene la teoría del «gen egoísta» popularizada por Richard Dawkins en su libro El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta, Barcelona, Salvat, 1990 [1976].

5 Véase cap. 1, «Logos huérfano y logos ancestral».

6 Sloterdijk, P., En el mismo barco..., op. cit., p. 24.

7 Ibid.

8 Tomasello, M., Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens, Frankfurt, Suhrkamp, 2020, p. 16.

9 Ibid., p. 19.

10 Ibid., p. 20.

11 Aurenque, D., Animales enfermos. Filosofía como terapéutica, Santiago, FCE, 2022.

12 Jaran, F., El animal artificial, Madrid, Escolar y Mayor, 2021.

13 Sloterdijk, P., En el mismo barco..., op. cit., p. 29.

14 Ibid.

3. Pluralismo e identidad experimental

Una de las características más marcadas y propias de nuestras sociedades modernas es la creciente pluralización de la cultura, de sus valores y formas de vida. En concreto, esta pluralización se expresa en la exigencia de que cada persona puede elegir y desarrollar libremente su proyecto vital, optar por su propia forma de comprender y llevar a cabo una vida buena, sin constricciones externas (estatales, morales o religiosas), en concordancia con valores autodeterminados y respetando como límite el imperativo de no dañar a terceros. Desde el punto de vista político, esta pluralización valórica representa una ganancia civilizatoria extraordinaria. Que los ciudadanos puedan elegir cómo vivir –a quién amar, cómo educar a los hijos, si adoptar una u otra fe, etcétera– significa reconocer que somos libres de prohibiciones externas (libertad negativa) y libres para la propia construcción (libertad positiva). Precisamente porque se trata de una libertad respecto del horizonte vital de cada cual, hablamos de valores liberales.

En este sentido, mientras más diversa y heterogénea sea una sociedad o una colectividad, más pertinente y adecuado resulta incorporar una visión liberal para que así cada cual sea reconocido como igual pese a no compartir los mismos valores o visiones de mundo. El liberalismo, podríamos decir brevemente, sitúa al individuo y a su libertad justamente como los ejes centrales a partir de los que se debe organizar el conjunto social –y no al revés.

Desde luego, este avance civilizatorio por la defensa del individuo y sus libertades no ocurre sin tensiones. Precisamente uno de los grandes desafíos de las comunidades políticas contemporáneas consiste en concretarse como aquel espacio de libertad y protección del individuo, incluyendo una diversidad amplia de principios y concepciones de mundo que no solo son distintos entre sí, sino que también muchas veces se oponen y compiten.

En la actualidad, sabemos que el sueño ilustrado de que un mayor progreso material, cultural, tecnológico y científico traería una mayor felicidad, más prosperidad al ser humano y a las sociedades no solo fracasó, sino que se demostró utópico. Comparativamente hablando, no cabe duda de que el ser humano es hoy más libre respecto de cadenas y opresiones históricas que antes lo ataban –religión, colonización, etnias, geografía, etcétera–. Sin embargo, el sujeto moderno, en consonancia con su forma de vida hipertecnologizada, digitalizada e hiperexpuesta, pareciera que ha generado nuevas formas de esclavitud, como sostiene Byung-Chul Han. Peor aún, nos esclavizamos sin siquiera notarlo, trabajando a todas horas, exhibiéndonos en redes sociales, acumulando experiencias, atendiendo a cada instante las inagotables comunicaciones que distintas plataformas sociales nos ofrecen, comentando en tiempo real los acontecimientos locales o internacionales que los medios de comunicación masivos y las plataformas de interacción nos ofrecen como importantes, siguiendo modas y tendencias ahí mismo producidas y que ordenan, básicamente, cada una de las formas de relacionarnos con otros. Estos, y muchos otros, son algunos de los modos en los que vivimos y que Han, de una u otra manera, denuncia como esclavizantes.

Nuestra era se ha complejizado respecto de las formas de vida de los individuos, a la par que ha incorporado una serie de avances científicos y tecnológicos que han modificado sustantivamente el modo en que nos vinculamos y organizamos colectivamente. En esta transformación, bajo el amparo de un modelo capitalista siempre dispuesto a transformarse y adecuarse con una flexibilidad extraordinaria a los cambios socioculturales más inesperados, notamos que en todo el globo las sociedades modernas se han transformado en comunidades altamente egoístas, narcisistas y competitivas. La tesis de Rousseau parece cumplirse y, mientras más nos desarrollamos en el seno de la gran comunidad social, más parece depravarse la supuesta bondad humana, o quizá, mejor dicho, aquella caridad animal propia de una naturaleza amoral que se contenta solo con ocurrir, con ser sin más, sin expectativas, metas o exigencias preconfiguradas.

No cabe duda de que Han es uno de los filósofos que con mayor atención se ha dedicado a describir críticamente las particularidades

del mundo contemporáneo y de los nuevos desafíos en los que se ve implicado el sujeto moderno. En especial, una de las características más llamativas de los individuos en sociedades que han transitado del capitalismo industrial a un modelo neoliberal consistiría, según señala Han en su Psicopolítica, es una comprensión errada de la idea de libertad. Para Han, el sujeto moderno, el «sujeto del rendimiento», cree que es libre, pero en realidad, y tal como decíamos antes, es un «esclavo»:[1] «El neoliberalismo es un sistema muy eficiente, incluso inteligente, para explotar la libertad. Se explota todo aquello que pertenece a prácticas y formas de libertad, como la emoción, el juego y la comunicación».[2] La reflexión de Han acierta. En sociedades pluralistas, laicas, modernizadas e hipertecnologizadas, las personas tendemos a comprendernos como una «autoproducción ilimitada»[3] respecto del proyecto vital que creemos que decidimos realizar.

Prueba de este embrujo de libertad se muestra más claramente que nunca en el uso extraordinario que debemos hacer de sustancias lícitas o ilícitas para sostener las exigencias del día a día. En Chile, como en tantas otras partes del mundo, ha aumentado considerablemente el consumo de drogas de divertimiento –sean naturales o sintéticas–, pero también, y esto quizá es algo aún más llamativo, el uso funcional de fármacos. Entre estos cuentan el consumo de sustancias como modafinilo (mentix) para mejorar el rendimiento laboral o académico (el denominado «mejoramiento cognitivo»); la utilización de ansiolíticos, estimulantes, hipnóticos o antidepresivos para lidiar con los coletazos de rutinas laborales de alta demanda, estrés o incertidumbre. Lo realmente curioso en todos estos usos consiste en reconocer el contrasentido que lo inspira, a saber, el intento desesperado por sostener artificialmente lo que naturalmente nos resulta imposible. Les exigimos al cuerpo y a la mente rendir de una forma que no tenemos mecanismos evolutivos para afrontar y, en vez de ajustar las exigencias y las formas de vida a lo que realmente podemos, vivimos en un autoengaño narcotizado.

Travestimos la sobreexigencia que determina nuestras vidas como autodeterminación. A veces, la elevamos como una capacidad formidable, sobrehumana incluso, por lograr lo que sabemos que nos daña: trabajar siempre y descansar poco. Pero, como indica

Han, si miramos con más detenimiento, descubriremos que aquellas posibilidades ilimitadas se enmarcan, de una u otra forma, en cuestiones que, o bien tienen ya un lugar en el mercado, o bien rápidamente adoptan un lugar en él. Sin darnos cuenta, la vida entera, todo un conjunto de elementos simbólicos, afectivos y/o vivenciales, pasa a ser objeto de oferta y demanda. En efecto, hoy, todas las tribus y las comunidades humanas, por antisistémicas, alternativas y/o anticapitalistas que se proclamen, encuentran algún tipo de expresión u organización en el mercado.

Ahora bien, aquella autocomprensión de nosotros mismos como «sujetos de rendimiento» tiene, según Han, un impacto profundo y transformador en todos los ámbitos de las relaciones humanas. Incluso algo tan venerado, respetado o concebido como sagrado como es el amor se ha tornado un bien al total amparo del mercado y el consumo. El amor hoy se compra y no solo como intercambio sexual –pues el sexo desde antaño ha sido negociado en distintas comunidades y épocas–, sino más bien como un ideal imposible, en el que el amor romántico se evalúa, sostiene, busca y permite en los mismos términos que otros bienes de consumo –sujetos a las mismas pruebas de calidad, garantía, rendimiento y funcionalidad–. Las parejas se transforman en compañías provisorias, intercambiables, desechables en cuanto dejen de rendir lo esperado, conflictúan con las propias exigencias o no se acomodan a las necesidades mandatadas por el otro. Desde luego, es una ganancia para el individuo –muy especialmente para las mujeres– poder abandonar una relación o un matrimonio libremente, sin por ello caer en el descrédito social, como ocurría antaño. Pero también hay algo devastadoramente trivial en la forma en que los vínculos amorosos fracasan ante la menor exigencia o conflicto que se presente. La paradoja es evidente: mientras más al centro se ubique el individuo y se amplíe su poder de decisión, más aislado y desamparado se haya en relación con los otros.

Algo similar a lo que ocurre en el campo de las relaciones amorosas o románticas pasa también en la construcción del entramado social. Las comunidades políticas contemporáneas parecen estar viviendo un presente sombrío: «Y por el aislamiento del sujeto de rendimiento, explotador de sí mismo, no se forma ningún nosotros político con capacidad para una acción común».[4] En cuanto el

individuo es quien está al centro del mundo, y toda comunidad requiere de individuos que se reconozcan como siendo parte de una comunidad, de un colectivo en el que compartan algo común, fundamental y duradero que los vincule, la capacidad de construir un «nosotros» parece cada vez más improbable.

Los resultados de la última Encuesta Bicentenario en Chile revelan,[5] por ejemplo, que la mayoría de lo/as chilenos/as considera que la familia y la nación constituyen fuentes decisivas para su propia identidad. No obstante, la encuesta muestra, además, que la identidad está también muy marcada por la integración de estilos de vida emergentes, relacionados con el cuidado de mascotas, el contacto con la naturaleza, la alimentación, etcétera. Lo llamativo aquí es que dentro de las cuestiones que menos marcan la identidad de los chilenos se ubican cuestiones como la orientación política o la pertenencia a pueblos originarios, y dentro de las actividades menos valoradas encontramos la participación en movimientos u organizaciones sociales. Estos resultados demuestran que, por un lado, las preferencias y los factores de identidad son elegidos desde una perspectiva en la que los valores individuales son los que priman sobre los comunitarios. Las formas de vida descritas como preferidas –cuidado de mascotas o estilos de vida saludables– corresponden a proyectos vitales de poco o escaso vínculo social –se reconocen lazos privados, familiares o relativos a decisiones personales como cuestiones clave para la identidad–. Pero que la organización social o la orientación política tengan un lugar tan bajo en los intereses demuestra que en Chile la tendencia es la misma que en el resto del planeta y que Han ha descrito bien, a saber, que al centro de la sociedad se ubica el individuo, atomizado y fragmentado. La encuesta nos ratifica, además, algo más grave: nos advierte que Chile ya no solo posee altas tasas de desconfianza interpersonal, sino que, además, aumenta la desconfianza institucional –una tendencia que también se advierte como planetaria y que agudiza la crisis de la democracia–. Esto es gravísimo, pues, en un país donde los ciudadanos privilegian sus vínculos privados sobre los sociales y colectivos, donde lo doméstico y los intereses individuales priman, ¿quién vela por lo público?

El diagnóstico es, pues, claro: nuestra era es la del triunfo del

individuo o, mejor dicho, de su consolidación irrestricta como medida de todas las cosas. No se trata de que antes no existiese la singularidad o que el individuo fuese un invento reciente. Si revisamos la historia con perspectiva filosófica, fue al menos en dos momentos cuando el individuo se asoma distintivamente. Como indica Rüdiger Safranski, un primer momento en el que irrumpe la «cultura individual» ocurre en la Grecia antigua; un segundo será en el Renacimiento.[6] Con este, sobreviene un fortalecimiento del individuo que va de la mano con un impulso emancipador (de la religión, la tradición, la autoridad, etcétera), pero a la vez con fuerte sentido autoafirmante; un momento de soberanía y de autoría. Se trata del momento en el que el ser humano comienza a sentirse autor de la propia biografía: «El individualismo del Renacimiento significa que el individuo es incitado o incluso forzado a tomar conciencia de sí, pues pierden su autoridad los vínculos tradicionales, las leyes y los mundos de la fe».[7] Esto implica un momento importante de singularización, una etapa en la que, participando de la sociedad y en relación con ella, cada cual intenta distinguirse. Desde ahí sus valores e intereses no solo priman sobre aquellos de la colectividad, sino que solo son posibles en oposición a ella. Ser un individuo, constituirse en una singularidad especial, requiere siempre de la diferenciación social como su contraparte. Safranski cita a Pico della Mirandola, el famoso teórico de la dignidad humana, que expresa justamente este ímpetu de autoría –como un mandato del mismísimo Dios:

Te he puesto en el centro del mundo, para que desde allí mires a tu alrededor y veas lo que hay en él. No te hemos creado ni como ser celeste ni como ser terrestre, ni como mortal ni como inmortal, para que tú determines tu propia forma con perfecta libertad y, como honroso escultor y poeta, escojas para ti mismo la forma bajo la cual quieres vivir. Eres libre de degenerar hasta el mundo inferior de los animales. Y eres igualmente libre de elevarte al mundo superior de lo divino por la decisión de tu propio espíritu.[8]

Esta cita representa una de las fórmulas más tramposas de todas, en la que se explicita una condena vestida de buena nueva. Trampa, en

primer lugar, porque nos habla de una presunta «perfecta libertad» para crearnos y autodeterminarnos, a la vez que empieza por un mandato divino; trampa, en segundo lugar, porque establece que la libertad más plena la alcanzamos cuando rechazamos el cuerpo, nuestra animalidad para así evitar «degenerar» y caer a lo «inferior»; y trampa, en tercer lugar, porque, si bien nos designa ni celestiales ni inmortales, es decir, mortales, nos invita a ser «divinos» y «superiores» cultivando las cuestiones espirituales. Esta triple trampa ha permeado la historia de la filosofía desde su inicial forma de proponer al individuo –e incluso en nuestros días tiene impacto–. Pero, en medio todo ese extraordinario fraude aludido en la cita, con el que se fortalece la mentira inaugural de que el ser humano es algo insuficiente, que no basta tal cual es –demasiado animal–, que debe ser optimizado a través de determinadas prácticas, técnicas y costumbres disciplinarias del cuerpo y de la mente, de las pasiones y de las ideas, aparece dicho casi al pasar una verdad indiscutible y sanadora: la honrosa facultad de ser «escultor y poeta» de sí mismo. Ambos, artistas: uno que modela, esculpe y talla tridimensionalmente; el otro da sentido a lo esculpido, al cuerpo apropiado, y genera, así, un sentido que es también destino propio.

Y, mientras que gracias al Renacimiento el individuo entiende su singularización a partir de una construcción artística, en la Ilustración el individuo se apropia de sí mismo como el gran protagonista de la historia, la política y la cultura a través de una sobreexaltación de la racionalidad. Se tratará, como decíamos, de un momento fundamental en el proceso emancipatorio del animal humano, pues aquí se inaugura un modo de comprendernos a nosotros mismos como siendo cada vez más soberanos y liberados de los consejos, destinos u obligaciones dictados por autoridades exteriores –dioses, iglesias o Estados–. La Ilustración fue por ello, como lo denominó Kant, el momento en que el animal humano alcanza su mayoría de edad:

La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. [...] Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en

la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. Sapere aude! [¡Atrévete a saber!].

El ascenso del individuo implica, pues, su apropiación valiente como un sujeto autónomo, singular, que se atreve a tomar las riendas de su propio destino. Haciendo uso de su entendimiento, tomará sus propias decisiones, evaluará la forma de vida y el modo de organización que, ante su juicio, le parezca aceptable. Adicionalmente, y como señala Kant en la cita, la Ilustración permitió que como seres humanos lográramos convertirnos no solo en individuos, sino también en sujetos.

La Modernidad es justamente, y como lo expresó Kant, el momento en que el humano llega a su «mayoría de edad», es decir, se establece como un sujeto laico y emancipado del dogma de la religión como fuente de conocimiento científico. Inspirado por el descubrimiento newtoniano de la gravitación y de la incorporación de leyes de la física válidas universalmente, Kant invita al llamado «giro copernicano» respecto de la forma de comprender cómo se generan conocimientos científicos. Pero, con este giro que para la ciencia física significaba invertir la perspectiva ptolemaica, es decir, dejar de considerar a la Tierra al centro y al Sol como el que lo circunda, aquella descentralización de la Tierra conlleva, curiosamente, una centralización del individuo como sujeto cognoscente. Al ser humano, de acuerdo con Kant, no le son dados los objetos del conocimiento, sino que lo dado es un incognoscible, una X, el famoso nóumeno que, posteriormente, es construido, variado, constituido, un fenómeno que puede ser conocido solo pasando por el filtro de las estructuras trascendentales propias de la subjetividad –las intuiciones puras del espacio y del tiempo, así como por las categorías puras del entendimiento–. Con esta comprensión, absolutamente revolucionaria de plantear la relación entre objetividad y subjetividad, Kant nos priva de la posibilidad de conocer el en sí de la realidad, pero sin condenarnos por ello al relativismo de contar solo con lo que subjetivamente es para mí. Al mismo tiempo, Kant nos posiciona como estructuradores de la objetividad y, con ello, pese a descentrarnos de la galaxia, sitúa al individuo, autónomo y racional, como fuente y origen de la ciencia

y sus saberes. El ser humano, en cuanto individuo que posee todo un aparataje de estructuras cognoscitivas, se convierte en sujeto y todo lo que le rodea, un objeto.

Con la Modernidad, y siguiendo con Kant, el ser humano se autocomprende, por un lado, como un individuo emancipado y, a la vez, como sujeto. Gracias a sus capacidades cognoscitivas, puede generar conocimientos científicos y con validez universal; por su propio esfuerzo y su propia fuerza de trabajo, puede también generar bienestar y asegurar la existencia; en virtud de su propia responsabilidad para asumir estilos de vida, puede también cuidar y promover su salud, a la vez que cultivar las virtudes del alma, administrar el tiempo y organizar las labores que permitan cubrir las necesidades materiales primordiales, promover el espacio para las genuinas tareas para su realización más profunda, etcétera. El individuo, liberado de dogmas y autoridades celestiales, se apropia de la vieja idea planteada por Protágoras del «homo mensura» («el hombre es la medida de todas las cosas»), pero lo radicaliza justamente porque la Modernidad era una época distinta a la Grecia clásica, sin dioses, como en el mundo griego, ni tampoco con un dios válido, como en el mundo de los cristianos primitivos. El sujeto, el individuo moderno, se eleva como medida del mundo, de toda realidad, y ello significa también de toda forma de configuración y ordenamiento social –despojada de toda justificación trascendente.

Notamos, pues, que mientras ser un individuo significa asumirse como un particular, como una identidad propia, ser sujeto tiene un sentido más bien epistemológico. Un sujeto es un ente cognoscente, alguien capaz de conocer. En vez de hallarse fundado en verdades reveladas a partir de una experiencia mística, el conocimiento que un sujeto alcanza radica ahora en las posibilidades y los límites que tiene el propio uso de sus facultades sapientes, sea el entendimiento, la experiencia o una mezcla de ambas. Ante el sujeto, lo que aparece como correlato no es el mundo fenoménico tal como lo vivimos, sentimos y experimentamos, sino que aparece como objeto, es decir, como algo enfrente, separado nuestro, algo al que interrogamos como materia de estudio. En esta constelación nueva entre sujeto-objeto la explicación científica, la cuestión ligada al método, se instaura como forma paradigmática de

comprensión y acceso a la realidad.

El triunfo del individuo va, como advertimos, unido con esta forma de racionalidad científica que se distancia de la explicación propia de otras formas de racionalidad como aquellas del mundo mítico o del religioso. Iniciado con los avances de la física y, posteriormente, con el desarrollo de la morfología, la anatomía, la química y la fisiología, sumado al enorme impacto que tuvo la teoría de la evolución de Charles Darwin en el siglo XIX, la cosmovisón judeocristiana, sus valores y su poder explicativo, pierden autoridad y toman un papel secundario. Lo mismo ocurre, en paralelo, con las definiciones metafísicas y especulativas ofrecidas por la filosofía. Estas también pierden autoridad y exigen al interior mismo de la filosofía incorporar un enfoque más bien materialista, es decir, que dialogue con ámbitos propios de la existencia fáctica del ser humano, sus condiciones materiales concretas, su cuerpo biológico y su variabilidad histórica: de esa exigencia epistémica surgirán las propuestas materialistas de Freud, Nietzsche, Marx o Feuerbach.

A partir del triunfo del individuo en la Modernidad inicia, no obstante, el problema del desamparo del sujeto contemporáneo. Aquel desamparo lo exploraremos como el resultado de las denuncias realizadas por Nietzsche, Heidegger y Lyotard. Mientras que Nietzsche, en su Zaratustra, declara blasfema la «muerte de Dios», Heidegger dirá más tarde que, en plena era técnica, «solo un dios puede salvarnos» y, posteriormente, Lyotard nos hablará del fin de los «grandes relatos». Así, las reflexiones que siguen buscan interpretar el profundo desamparo existencial en clave psicopolítica para mostrar que, en la medida en que este desarraigo crece, la posibilidad de una comunidad política genuina peligra.

Con la proclamación de Nietzsche de la «muerte de Dios», tiene lugar lo que posteriormente sería llamado como el inicio de la Posmodernidad. En sentido positivo, la «muerte de Dios» significa el inicio de la pluralidad en los modos de vida. Aquí entonces se despliega la posibilidad de optar por diversas formas de vida consideradas como buenas acorde a las singularidades que constituyen la realidad de cada individuo; ni doctrina ni filosofía ni cosmovisión alguna toman el mando o se posicionan como autoridad, sino que todas caben con igual legitimidad.

La proliferación de la pluralidad, a su vez, será reforzada con lo que Lyotard denominará posteriormente el «fin de los grandes relatos». Lyotard, quien acuña el término, señala que tras los horrores políticos del siglo XX –desde las Guerras Mundiales hasta su manifestación más devastadoras como el Holocausto– obligan a reconocer que los grandes relatos o metarrelatos movilizadores y emancipadores de la Modernidad –las grandes ideologías que configuraban y movilizaban a la cultura, como el liberalismo, el socialismo, el fascismo o el cristianismo– fracasaron: «El ideal moderno muere en Auschwitz». De acuerdo con Lyotard, la ideología, esa explicación antropológica que le daba un sentido al individuo y a la comunidad, en su búsqueda por alcanzar la utopía –mejores vidas, mejores sociedades, etcétera– mediante el esfuerzo colectivo, aquí en la tierra, movilizando la existencia a la concreción de una sociedad considerada buena o mejor que la imperante, acaba. Desde la «muerte de Dios» y el «fin de los grandes relatos», los individuos han quedado en pleno desamparo para guiar su vida, han perdido, además, la fe en las ideologías, que servían como conjunto aglutinador de sentido tanto de la vida individual como de su expresión colectiva.

Por su parte, en la famosa entrevista de Heidegger en la revista Der Spiegel, y ante la pregunta de si la filosofía o el individuo pueden hacer frente al dominio de la era técnica, el filósofo contesta: «[L]a filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no solo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y los afanes meramente humanos. Solo un dios puede aún salvarnos».

¿A qué se refiere este giro teológico de Heidegger? Para comprender esto debemos recordar, al menos de forma general, la crítica de Heidegger a lo que él denomina la era de la «técnica moderna». Heidegger advierte que, desde la industrialización, la vida humana se ha comenzado a articular desde un paradigma de racionalidad técnica particular y que este no solo configura cada dimensión de su existencia, sino que también esta tiene implicancias profundas en la autocomprensión del ser humano.

La esencia de la técnica moderna la denomina Heidegger «Gestell», un término de difícil traducción, pero que con frecuencia se traduce

como «estructura de emplazamiento» o también «dispositivo». Entender que la esencia de la técnica moderna sea esta «estructura de emplazamiento» significa comprender que esta constituye una manera determinada de emplazar, es decir, de darle un lugar a los entes. Esto quiere decir que, en la era de la técnica moderna, todos los fenómenos, todo acceso a la realidad y su comprensión, son interpretados desde un modo particular, a saber, desde las exigencias de una mirada técnica. Heidegger nos dice que el Gestell representa un modo determinado de entendimiento del ser, un horizonte específico que moldea y, en cierto modo, incluso determina nuestro acceso (siempre comprensivo) al mundo y sus fenómenos. En la era técnica domina un tipo de comprensión del ser, y, así, todo lo que aparece, todo algo, se interpreta desde esa matriz: todo aparece como constante, depósito o reserva. Así considerado, el Gestell pone en peligro justamente aquello que para Heidegger caracteriza al ser humano: su capacidad de entrar en una relación libre con los fenómenos, aquello que antes explicábamos como la capacidad de dejarse interpelar, de ser llamado por las cosas. En vez de poder ser una apertura para el darse libre de las cosas, el ser humano en la era técnica ya no oye el llamado de las cosas, sino que exige de antemano: lo que nos rodea es algo ya interpretado como disponible, constante, contable, útil, desde alguna exigencia particular. Con dicha forma de acceder al ente aumenta el peligro, para Heidegger, de que el humano se autointerprete como «señor de la tierra» y pierda su propia esencia, pues, repitamos, para Heidegger la esencia del ser humano no es la de disponer de las cosas, sino de ser una apertura especial, ser Dasein, un espacio que permite la donación libre de los fenómenos. Pero ¿qué tiene que ver esto con el desarraigo? Todo.

En la medida en que el sujeto moderno se entiende desde el modelo técnico, su relación con todo lo que lo rodea no es de «pastor» del ser (como dirá Heidegger en la famosa «Carta sobre el humanismo»), es decir, desde un cuidado y una apertura para con los fenómenos, sino desde un disponer y un contar con ellos. Y lo peor es, además, otra cosa: el sujeto moderno cree ser libre y, sin embargo, se ha vuelto un sujeto dispuesto por y en lo técnico –y es precisamente por ello que aumenta su desarraigo.

Uno de los filósofos que en el último tiempo y con mayor énfasis ha

tematizado el desarraigo del sujeto moderno es el filósofo surcoreano-alemán Byung-Chul Han –quien a su vez está fuertemente influido por Heidegger–. Han, en una serie de trabajos, ha puesto de manifiesto que el sujeto moderno habita determinado por lo técnico: pensemos el caso de las plataformas digitales de comunicación como Instagram, Twitter o Facebook. Si bien estas tecnologías parecieran ser neutras y estar a nuestro servicio, lo cierto es que somos nosotros los que en verdad estamos a su disposición. A nivel global, las tendencias que ahí se manifiestan se vuelven planetarias; todos consumen los mismos contenidos virales y cada uno, desde su propia individualidad, parece ofrecer su vida entera, su privacidad, sus afectos, todos sus temores y sentires, a la exposición y al consumo de otros. Asimismo, la comunicación en tiempo real pareciera acercarnos más que nunca, a la vez que, paradójicamente, nos sentimos más solos y desamparados que nunca, pues estamos en todos lados, permanentemente, disponibles para todos, y, a la vez, no de-moramos, no moramos no habitamos, en ningún lugar. El desarraigo es precisamente ese estar y no estar que provoca la hipertecnologización de la vida: todo está cerca, pero, a la vez, extremadamente lejos. O, dicho en otros términos, la técnica moderna ha hecho de todo algo disponible, accesible, intercambiable; ha desacralizado todo ámbito de la vida y, con ello, ha desencantado la existencia y la ha vuelto carente de toda posibilidad de algún sentido trascendente.

Con todo, aún contamos con otros, digamos, pequeños relatos. Podríamos incluso decir que el gran problema del desamparo del individuo moderno se ha logrado sostener solo y gracias a la incorporación de otro tipo de relatos, luchas y motivaciones con propósitos específicos, particulares y/o contextuales, que logran ofrecer múltiples sentidos a la vida. Desde el punto de vista del reconocimiento de la diversidad antropológica que nos constituye, esto es valioso, pues a mayor espacio a diversidades y pluralidades, mayor congruencia con aquello que somos: diversos. Así, el triunfo del individuo en la sociedad abrió paso a la diversidad que somos, a cada una en su inconmensurabilidad, y nos exige un mayor reconocimiento del pluralismo valórico y una apertura ante proyectos vitales heterogéneos. No obstante, justamente aquello dio paso a una fragmentación y una atomización que hoy dificultan generar un gran nosotros.

La amplitud y la defensa crecientes por la incorporación de valores liberales que, en buena parte, venían a contrarrestar y a competir con valores conservadores y/o tradicionales hegemónicos –el binarismo de la familia heterosexual, el rol de la mujer como madre y cuidadora, el primado del modelo médico en la consideración de salud y enfermedad, etcétera– son fruto de luchas reivindicatorias por sectores y grupos de la población de los vulnerados, invisibilizados o abiertamente oprimidos. Esas luchas políticas de las mal llamadas «minorías» (porque representan más bien amplios sectores de la pluralidad humana) no se ubican necesariamente bajo aleros ideológicos o partidistas, no son necesariamente propiedad de discursos de izquierda, aunque en algunos casos lo sea, sino que son resultado de una pugna por identidad.[9] Estas luchas refieren a las exigencias levantadas por individuos agrupados en torno a un interés de tipo identitario, es decir, vinculados a formas de existencia culturales específicas y que, para su despliegue, requieren de protección y reconocimiento político.

Chantal Mouffe, una de las teóricas más importantes que han tratado esta materia, sostiene que las políticas identitarias –por ejemplo, del feminismo, de las disidencias de género, de las personas en situación de discapacidad...– constituyen una construcción de identidad colectiva, de un «nosotros», que, por definición requiere de una oposición –los «otros» o «ellos». Así, en la base de la política contemporánea, Mouffe reconoce que lo político mantiene la estructura antagónico-afectiva del binomio amigos-enemigos –en el sentido de Carl Schmitt–, pero sostiene que en este, en vez de alinearse bajo lógicas de derecha o de izquierda, se estructuran a partir de un maniqueísmo moral del tipo «buenos» y «malos».[10] Ahora bien, según Mouffe, la oposición identitaria no permite superación, sino que se trata de un antagonismo necesario –pero que debe poder ser conducido con cuidado para lograr una «confrontación democrática».[11] De acuerdo con Mouffe, mientras más cuantiosas sean las sociedades y los grupos humanos, mayores serán también los colectivos que se asocien por cuestiones comunes a su propio seno, pero que sean distantes entre sí. Lo observamos hoy por doquier: las sociedades se complejizan y así sus actores demandan cuestiones muy específicas y que, con frecuencia, no logran hacer coincidir sus luchas en idearios comunes.

Ahora bien, hay otras formas más críticas de interpretar la política identitaria del modo que propone Mouffe. Precisamente porque lo identitario se piensa como algo esencial y fijo en una comunidad o sujeto, pareciera ser que le es inevitable el conflicto, pues inaugura la diferencia irreductible entre una identidad (nosotros) y una diferencia (los otros). El problema de esto radica en que justamente en lo humano lo único irreductible es su dependencia con una naturaleza orgánica y un cuerpo biológico que lo condiciona. No obstante, el cuerpo humano nunca es pura y solamente expresión de la biología, jamás solo un hecho natural, sino que también es algo valorado, sentido, interpretado, es decir, trascendido y apropiado subjetiva y culturalmente. Así, el cuerpo humano es justamente una mezcla entre una serie de características genéticas, anatómicas y fisiológicas dadas, por un lado, y la significación subjetiva y cultural que resulte de ellas, por el otro.

Notamos, pues, que la pluralización de la cultura y de las formas de vida no ocurre sin resistencias. Una de las tensiones más llamativas consiste en que, y tal como decíamos, si bien podemos decir que el individuo es el gran ganador, curiosamente apenas encontramos singularidad. La contrariedad es llamativa: nunca tuvimos tanta libertad para el despliegue individual, para llevar adelante proyectos vitales particulares y únicos y, sin embargo, se observa una tendencia a renunciar a aquella diferenciación y seguir tendencias o modas que nos homogeneizan. En vez, pues, de entender la libertad individual como la posibilidad de asumir una responsabilidad única e intransferible para con la propia existencia, es decir, asumir un cuidado de sí mismo, cura sui, ocurre lo contrario: los proyectos vitales se deciden reactivamente, es decir, a partir de tendencias dictadas por las redes sociales o influencers de Instagram –es el dominio del «das Man», el sujeto impersonal del «Uno» que denunciaba Heidegger ya en Ser y tiempo, y en el que el individuo es nivelado, igualado y despersonalizado.

Adicionalmente, notamos también un aumento de la falta de respeto y de la intolerancia por la opinión y/o las formas de vida de quienes no comparten nuestros valores o que no pertenecen a nuestro entorno social –de lo que se nutre buena parte de lo que conocemos bajo el concepto de «cultura de la cancelación».[12] Como describe Vallespín, en ello, mucho de lo que explica aquella intolerancia, y

que amenaza la convivencia democrática y el respeto por la diversidad, se relaciona no solo con cuestiones como la polarización, el moralismo, la vigilancia y la manipulación, sino también justamente con cuestiones identitarias[13] –y aquí la disputa se centra en particular en determinar en qué casos está justificada aquella, como llama Vallespín, «inflamación identitaria»,[14] pues, aunque parezca para algunos evidente que no es lo mismo abogar por la identidad en el caso de luchas reivindicatorias de grupos oprimidos o históricamente invisibilizados (por ejemplo, del feminismo o de pueblos originarios), que enfatizar nacionalismos o identidades religiosas de sectores que han ostentado el poder (por ejemplo, la Iglesia católica), lo cierto es que la eficacia democrática de las políticas de la identidad en sentido amplio se hayan en disputa. En este sentido, y en vez de tomar postura a favor o en contra de determinadas luchas identitarias, proponemos mejor examinar la relación entre individuo y comunidad a partir de un concepto de identidad lo menos sustancial y lo más dinámico posible. O dicho de otra forma, de lo que se trata es de argumentar por la posibilidad de cultivar la individualidad, pero más allá de los límites de un horizonte identitario.

La filósofa alemana Rahel Jaeggi, en su Crítica de las formas de vida, sostiene que es preciso comprender nuestras sociedades y las formas de vida de sus integrantes desde un «pluralismo experimental». Según Jaeggi, en vez de sostener que, de las diversas formas de vida, de esa pluralidad creciente, podemos distinguir objetivamente entre mejores y peores –a partir del registro moral que califica a unas como «buenas» y a otras como «malas»–, es más sensato considerarlas en su variedad como experimentales, es decir, como intentos, experimentos, justamente, para resolver el problema sobre lo que pueda ser una vida buena. Siendo esto así, de lo que se trata, para Jaeggi, es de reconocer que existen distintas formas de vida como respuestas posibles y legítimas, que ensayan propuestas ante la pregunta por la buena vida. En este sentido, cada forma de vida adoptada por un individuo representaría una forma de aprendizaje y crecimiento para alcanzar la propia respuesta.

Ahora bien, el «pluralismo experimental» propuesto por Jaeggi podría ser robustecido por una comprensión de la identidad como «experimental» como la esboza Nietzsche –una experimentalidad

que no solo es pensada por Nietzsche en relación con el ejemplar individual, sino también con toda la especie: «¡Nos está permitido experimentar con nosotros mismos! Sí, la humanidad entera tiene ese derecho». En efecto, gracias al perspectivismo y al pluralismo de Nietzsche, es posible pensar la individualidad no sin identidad, pero sí de un modo nuevo. Como buen defensor de la vida como movimiento, al alero de la contingencia y de sus azares cósmicos indeterminables, la individualidad no consiste para Nietzsche en asumir una personalidad y una identidad de forma permanente. Por el contrario, se trata de que la identidad se conforma procesualmente: por un lado, se asume lo dado biológica y materialmente, a la vez que, por el otro, se le da un lugar con sentido contingente, variable y con orgullo propio. Y en esta conjunción particular y dinámica entre lo natural y lo cultural que conforma la identidad no se orienta ni a un decreto divino ni a un ideal antropológico-filosófico, sino que solo debe ser congruente con lo que cada cuerpo en su singularidad realmente es, teniendo en cuenta que dicha singularidad también varía y requiere nuevas justificaciones y transformaciones de acuerdo con nuevos contextos biográficos y vivencias.

Contrario a comprender al individuo como algo indivisible, como una unidad con una identidad estable y sostenida en el tiempo, Nietzsche propone pensarnos como una unidad que concentra multiplicidad. Ello no significa que no haya subjetividad, sino que la hay de un modo particular. El sujeto es una suerte de unidad dinámica, una organización variable en el tiempo que, dependiendo de la cultura, del mundo circundante y de las experiencias vitales, se modifica, se reapropia y se construye en cada caso nuevo. Aquí conviene recordar la distinción entre mismidad (identidad-idem) e ipseidad (identidad-ipse) que introduce Ricœur al referirse a la identidad narrativa. La mismidad implica que un sujeto puede ser identificado; la ipseidad refiere a un perdurar, a un mantenimiento del sí. Esta, justamente, corresponde a una forma de identidad que posee un componente ético en la medida en que hablamos de un sujeto capaz de asumir responsabilidades. Que seamos sujetos implica decir también que somos sujetos de imputación. En este sentido, la identidad experimental que podríamos extraer desde Nietzsche mantendría la ipseidad, pero pondría bajo sospecha la identidad como mismidad. Desde esta perspectiva, la identidad

implicaría que somos capaces de comprendernos como siendo de determinada forma, siguiendo ciertas formas de vida y profesando determinados valores, pero reconociendo que esto es contingente y que bien podemos cambiar y adoptar otros proyectos de vida. Prueba de ello es contrastar lo sido con lo siendo, revisar los cambios que hemos tenido a lo largo de nuestras vidas respecto a valores o intereses, deseos y desganos, sentires y saberes. Somos una identidad repleta de pequeñas identidades que fuimos, somos o aún no aventuramos.

Ahora bien, la variabilidad identitaria al modo nietzscheano no es ni arbitraria ni tampoco decisionista –es decir, no es producto de cualquier cosa, ni tampoco resultado de una ordenanza–. La plasticidad en la construcción subjetiva, eso de que adoptamos un modo propio de ser a través de nuestra biografía, refiere más bien a un proceso de individuación dinámico. La individuación ocurre, como señalamos, como una conjunción sincrónica entre dos dimensiones que coexisten: por un lado, la dada por naturaleza, el ámbito de las exigencias propias del cuerpo y de lo dado orgánicamente en él (su morfología, su anatomía, sus pulsiones...) y, por otro lado, la que precisamente ocurre como una interpretación y/o apropiación de aquella materialidad corporal. Esta dimensión construye una suerte de segunda naturaleza cultural, narrativa y en permanente revisión. La individuación ocurre entonces como una mixtura entre los condicionantes biológicos y específicos de un organismo y su transformación en cuerpo humano, en cuerpo narrado y con sentido propio e individual. De esa mezcla entre naturaleza donada y lo que de ella resignificamos a través de sentidos, símbolos y valores del mundo cultural, se nutre lo que reconocemos como nuestra identidad.

Nietzsche sostiene que los organismos tienen internamente una especie de impulso vital originario al cual identifica con aquella «voluntad de poder». Esta voluntad no se traduce en un brío por permanecer o perdurar en la existencia, sino más bien en una voluntad de poderío, es decir, de superación y transformación. El aumento de poder se expresa para Nietzsche en el sentido de una acción espontánea y activa del organismo, una acción que requiere de la propia fuerza y del propio impulso. Pero la voluntad de poder se expresa, según el filósofo, de forma activa y libre o reactiva y

encadenada. Y, en esta delimitación sobre fuerzas reactivas y activas, Nietzsche nota ya en su tiempo uno de los afectos contemporáneos más complejos, enfermizos y curiosamente en extremo presentes en la política del presente: el resentimiento.

Para Nietzsche, el resentimiento, si bien expresa poderío, es decir, se trata de un afecto que nos moviliza a determinadas acciones, lo hace solo de modo reactivo. Motivados por el resentimiento podemos desplegar una serie de acciones, pero no constituye una fuerza o impulso creador que fortalecería al individuo y sus posibilidades, ni mucho menos a la comunidad, pues gira en torno a una venganza imaginaria. El resentimiento, para Nietzsche, se funda en la necesidad de responder a causa de un dolor anterior, de un mal que no se olvida y que mantiene por ello al presente y al futuro presos y en deuda con el pasado. Pero ¿por qué esto es visto de forma negativa? Porque, para el filósofo, el resentimiento se trata de un afecto que no surge desde la intimidad libre de quien lo siente, sino que es un afecto que depende de un tercero, de una exterioridad que lo estimula reactivamente –de esa carencia de espontaneidad no puede, según Nietzsche, surgir ningún futuro, pues en resumen se trataría de «pura reactividad», un adecuarse, responder o adaptarse al medio, esclavizado ante las demandas de una exterioridad, y no de un impulso propio, espontáneo y libre. Por ello, el resentimiento se trataría de una «actividad de segundo rango»

Ahora bien, el resentimiento es justamente un fenómeno muy interesante para un análisis psicopolítico, pues, como sostiene Sloterdijk, la política tiene como tarea administrar la ira. Y, en la medida en que el resentimiento es una forma especialmente enferma de capitalizar y acumular el descontento, de ella surgen formas de organización comunitarias también enfermas, atadas a mecanismos psicológicos que ligan a la comunidad no en búsqueda de la prosperidad, sino de la venganza.

Precisamente, la inclusión de una perspectiva fisiológica, particularmente la concepción de organismo que sostiene Nietzsche, permite comprender al individuo como una identidad dinámica y agonística que, a su vez, sirve de modelo para pensar lo político y la comunidad –el paso de la fisiología a la política–. A diferencia de

Darwin, Nietzsche sigue la propuesta de Wilhelm Roux (fundador de la embriología experimental) de que es a partir de la autorregulación interna del organismo que ocurre su diferenciación. Según Roux, un organismo se diferencia gracias a una lucha mecánica que tiene lugar entre sus partes constituyentes. Lo interesante aquí, y que también será decisivo para Nietzsche, es que precisamente en esta lucha entre unos y otros, entre diversas partes que constituyen a los organismos, una parte domina y la otra es dominada: «La lucha por la comida y el espacio tiene lugar en la célula cuando hay una desigualdad en los componentes».

Nietzsche considera esta idea clave y sostiene que, a partir de una desigualdad, de una asimetría entre las partes constitutivas del organismo, ocurre una lucha que da lugar a la diferenciación –y así a la individuación–. En este sentido, la igualdad (por ejemplo, sostenida con relación a derechos igualitarios) es para Nietzsche siempre injusta porque no permite dar espacio a la diferencia, a la singularidad, y, así, a la diversificación de la vida y sus formas. Para la individuación se requiere, por lo tanto, no solo que exista una desigualdad, sino también que ocurra un antagonismo que conflictúe: en el organismo no existe, pues, una unidad armónica ni conveniente, sino que originariamente hay desequilibrio, un desajuste interno. Según Nietzsche, la unidad orgánica surge justamente de una lucha interna entre fuerzas agonísticas (instintos o impulsos), que no provienen del exterior (del medio ambiente), sino de la interioridad. Los organismos, incluido el ser humano, no son unidades programadas teleológicamente, no tienen una programación estable o fija que seguir, sino que actúan gracias a una contingencia que deben superar y es partir de la confrontación y del enfrentamiento de fuerzas contrarias que la totalidad del organismo es posible.

Volvamos entonces a la cuestión de la identidad y veamos cómo esta consideración nietzscheana podría servirnos para pensarnos como identidades experimentales. De acuerdo con Nietzsche, la identidad del humano jamás constituye una unidad atemporal y predeterminada, sino que es un centro que contingentemente, no esencialmente, se unifica en determinadas comprensiones de sí y «formas de vida», se articula en torno a una «identidad experimental» que tiene tales o cuales características, pero que bien

puede adoptar otras. La «identidad» es, pues, experimental porque, para Nietzsche, no es posible alcanzar algo así como un conocimiento transparente del yo. El yo siempre se nos escapa, es inalcanzable y, por lo tanto, el autoconocimiento se plantea como un «dilema» insuperable –algo que, dicho sea de paso, fue explorado de forma notable por David Hume–. El planteamiento es más simple de lo que parece, pues, en rigor, y por más que vivimos como si fuéramos transparentes con nosotros mismos, lo cierto es que nunca somos completamente dueños de nosotros mismos. La cuestión es paradójica: sabemos y no sabemos quiénes somos. Hay un espacio de incógnitas permanente que habita en nosotros, un enigma, un otro que nunca desvelamos por completo. Bajo la idea de una «identidad experimental» podemos, pues, ser individuos singularizados, auténticos, únicos, pero no fijados, y, por eso, somos también potencialmente algo otro.

Si aplicamos esta noción de identidad experimental, nos comprendemos ya no siendo como completamente distintos a otros, sino más bien en cercanía con ellos. Por ejemplo, nos permite comprender conceptos identitarios –como etnia, género o sexo– como contingentes, variables y sujetos a procesos culturales que modifican su significado normativo–. Porque no olvidemos algo fundamental que ocurre con la noción de experimento: considerar el vivir como un experimentar permite no solo incorporar el cambio y la transformación en una biografía, sino que permite también integrar experiencias diversas como formas de crecimiento. Para quien vive experimentándose, el fracaso no tiene lugar, pues la vida no cuenta con un manual por el que deba regirse y tenga que concretar.

No obstante, justamente porque para Nietzsche la identidad nunca es solo discursiva, sino que surge de la variación gradual que incluye siempre el cuerpo como un irreductible, la naturaleza tiene algo que decir, sin por ello naturalizar estos conceptos. O, dicho en otros términos, la identidad experimental permite ensayar formas de vida diversas, empatizar con otros proyectos de vida individuales posibles, así como con su despliegue en comunidades específicas. Con esta posibilidad, se reconoce en nosotros un sinnúmero de posibles identidades vinculadas a los múltiples contextos donde nos encontremos. Con todo, y pese a toda esta amplitud, lo que sí

condiciona al humano es precisamente su animalidad. Su pertenecer a un continuo biológico que ha evolucionado desde hace millones de años, su pertenencia ancestral al mundo natural y, en particular, el reconocerse identitariamente como parte de un continuo naturaleza-cultura, que reúne al animal humano con los demás organismos y seres vivos del resto del planeta.

---

1 Han, B.-Ch., Psicopolítica, op. cit., p. 12.

2 Ibid., p. 13.

3 Ibid., p. 17.

4 Ibid.

5 Parte de estas reflexiones fueron publicadas en Aurenque, D., «Recuperar la política», La Tercera, 12-4-2023 (https://www.latercera.com).

6 Safranski, R., Ser único, Barcelona, Tusquets, 2022, p. 14.

7 Ibid., p. 18.

8 Ibid., p. 23.

9 Aurenque, D., «Izquierda mestiza», Revista Santiago 16 (2022).

10 Mouffe, Ch., En torno a lo político, Buenos Aires, FCE, 2007, pp. 12-13.

11 Ibid., p. 13.

12 Vallespín, F., La sociedad de la intolerancia, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2021.

13 Ibid., p. 100.

14 Ibid.

4. Comunidades sanas y enfermas

[1]

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, nuestro interés está en explorar el problema del desarraigo del sujeto moderno para revelar su relación con una serie de fenómenos políticos y sociales que nos preocupan. Así, las reflexiones aquí expuestas buscan interpretar aquel desarraigo en clave psicopolítica, para argumentar que, en la medida en que este desamparo crece, más atados permanecemos en comunidades enfermas, es decir, y como se señaló en la introducción,[2] activadas puramente desde emociones «histéricas».

No cabe duda de que, en la actualidad, lo que unifica y moviliza políticamente a millones de individuos muy diversos poco tiene que ver con ideologías, valores o creencias políticas determinadas, sino que sucede en gran medida por una activación emocional y transitoria –por ejemplo, desde la ira, el resentimiento o también el miedo–. Justamente en cuanto se trata de comunidades políticas reactivas y motivadas por cuestiones emocionales más que ideológicas, estos grupos no solo son volátiles e impredecibles, sino también altamente influenciables por lo que dictaminen los medios de comunicación e información de amplio alcance, pues dependiendo de las estrategias y/o de los énfasis comunicacionales que estos desplieguen, de cuánto se priorizan ciertos temas sobre otros, así como también del tipo de contenido que se informe, estos tendrán un impacto directo en la población y en sus decisiones políticas:

Los medios de comunicación masivos modernos producen directamente las poblaciones y los imperios nacionales modernos, en la medida en que logran darle existencia a estos grandes grupos

políticos como comunidades temáticas de excitación.[3]

Si, por ejemplo, los medios de comunicación más influyentes de un país –sin colusión mediante– informan de continuo y con el mismo énfasis sobre el incremento de la delincuencia, la inseguridad y los homicidios, no puede sorprender que incluso quienes jamás hayan presenciado alguno por sí mismos puedan sentirse más atemorizados e inseguros. Por lo tanto, no puede extrañar que sus preferencias políticas tiendan a simpatizar más por quienes prometan soluciones eficaces. Pero, además, y esto es igual o más importante que las medidas reparadoras que ofrezcan, se referenciarán a quienes más dramaticen y exploten esos miedos para posicionarse redentores –es decir, mientras más grande se convierte la perturbación, mientras más contundentes sean las campañas del miedo (ejemplos sobran) que se empleen, mayor es la construcción de un enemigo común frente al que se activa una comunidad emocional–. Lo mismo ocurre con las plataformas digitales de comunicación e información en las que, si bien los contenidos responden en parte a los determinados por los intereses de los propios usuarios, también lo son por los sesgos que los mismos algoritmos tienen y reproducen –creando una burbuja de contenidos que permanentemente se reafirman.

Dicho esto, de lo que se trata en ese ensayo es de imaginar modos para pensar en otro tipo de activación comunitaria, en la posibilidad de una comunidad política algo más sana. Digo con cuidado «algo más sana», en cuanto pareciera ser correcta la comprensión de Sloterdijk de la política como el arte de administrar la ira.[4] Como sano me refiero a explorar formas de congregarnos no a través de la activación afectiva circunstancial, estresada o, siguiendo el planteo de Sloterdijk, repleta de ira o resentimiento, sino en torno a otras emociones o fines políticos más estables, sean ideas o sentimientos vinculantes, capaces de mantenernos juntos y de brindarnos un mayor amparo para afrontar los grandes desafíos planetarios del presente, que permitan asegurar no solo la continuación futura de la especie en el globo, sino también garantizar su estabilidad en un planeta amenazado por un sinnúmero de crisis –sean la climática, la ecológica, la política, la

sanitaria, la migratoria, la económica, entre otras.

En este sentido, las reflexiones que orientan este texto surgen a raíz de una preocupación que llamamos «médico-filosófica» sobre nuestro tiempo. La denomino «médico-filosófica» porque parte de un diagnóstico cultural, pero bajo la comprensión de la filosofía al modo nietzscheano, es decir, como psicólogo. Y aquel diagnóstico dice: vivimos en comunidades enfermas. Esto no es lo mismo que reconocer que somos «animales enfermos», como he tratado en otro lugar.[5] En el sentido individual, el adjetivo enfermo refiere, por un lado, a que el ser humano es quizá el mamífero que, comparado con los demás animales, más sufre, más padece y que mayor riesgo tiene de enfermar médica y existencialmente, pero que, precisamente producto de sus carencias, de su fragilidad animal, ha tenido que construir una serie de mecanismos políticos, técnicos, culturales y hasta éticos para garantizar su existencia. Definirnos como «animales enfermos» implica entonces reconocer que la enfermedad es una condición originaria, individual y existencial, y no solo una situación contextual producto de un padecimiento fisiológico determinado. En por ello que el ser humano no posee una única salud, sino más bien saludes, es decir, múltiples formas de encarnar individualmente su propia salud, una salud que ocurra en consonancia con la multiplicidad de proyectos vitales que las personas asuman. La salud para el ser humano no se garantiza, pues, ni viene equiparada con aquellas funciones que mantienen con vida los organismos y/o que le permiten cumplir con tareas evolutivas –por ejemplo, reproducirse–, sino con su individuación, su apropiación del cuerpo biológico dado como su propio cuerpo, un cuerpo narrado y valorado por sí mismo y en un contexto social. La salud no es, pues, algo solo natural para el ser humano, es también, e incluso de forma decisiva, algo artificial.

Pues bien, cuando hablamos de comunidades enfermas nos referimos a un fenómeno político. Esta enfermedad que adolece la vida en comunidad no debe confundirse con el síntoma más claro que exhibe a nivel político, a saber, la crisis de las instituciones y de la democracia representativa que caracteriza a nuestras sociedades a nivel planetario de norte a sur, de este a oeste. La crisis de la democracia representativa y el avance de grupos y partidos de ultraderecha e incluso neofascistas son solo síntomas de una

enfermedad que es más profunda y que debe ser diagnosticada y tratada también. Y esa enfermedad tiene que ver con un desamparo existencial propio de la exaltación del individuo como eje articulador de la política, una exaltación que no solo constituye el centro de los movimientos de ultraderecha, sino también de las visiones más progresistas de la izquierda liberal y de sus luchas identitarias. En ambas rige el individualismo. Como sostiene Lilla,

[n]o es que la gente no esté comprometida políticamente, sino que los jóvenes de izquierda tienden a estar comprometidos con temas particulares. Y forman una especie de comunidad de afinidades en línea para enfrentar temas. Y entonces, en el momento en que eso se logra, o no sucede nada y se dan por vencidos, esa comunidad desaparece. Entonces, la idea es que no estás comprometido con otras personas por una serie de cosas.[6]

Aquí nuevamente las reflexiones de Sloterdijk son una herramienta de enorme valor, pues estas no solo permiten caracterizar a nuestro tiempo de comunidades enfermas e histéricas, sino que contribuyen simultáneamente a comprender los mecanismos psicológicos que han permeado la comprensión que tenemos de nuestra propia historia como especie y que ha moldeado nuestras relaciones sociopolíticas. Una historia que, como dijimos antes, se sostuvo en buena parte sobre una farsa: la mentira de la división entre culturas superiores e inferiores. O, dicho en otros términos, en la falsedad de que existen diferencias sustantivas entre los miembros de una u otra comunidad, y que dichas diferencias no son neutrales. Partamos entonces por desenmascarar las mentiras –los mitos y las ficciones– que han aglutinado la idea de ser humano y de pueblo y que, conscientes o no, su poder unificador se vislumbra hasta nuestros días.

En En el mismo barco, Sloterdijk, como hemos visto en otros capítulos anteriores, propone volver la mirada hacia atrás, hacia aquel periodo conocido como «prehistoria» humana y que va desde los inicios de la especie humana hasta la invención de la escritura. Antes de continuar con Sloterdijk, reflexionemos un momento sobre

lo que significa aquella vuelta, pues no es antojadiza, sino el resultado de una denuncia profunda: reconocer que la historia de la humanidad fue inaugurada desde un hito particular –la escritura– que es cuestionable. Cuestionable en la medida en que nos hace creer que el humano aparece por un suceso intelectual puntual –escribir– y que antes el humano no había sido verdaderamente humano. Como si la escritura fuera parte de una esencia o característica fundacional e inaugural de la especie, como si antes de ella el humano no era del todo humano, como si su humanidad se vinculara a aquella capacidad representacional que es escribir ideas y trazar números mediante la expresión gráfica y el uso de letras que permanecen en el tiempo.

Según aquel relato, la prehistoria inicia hace unos dos millones y medio de años con la aparición de los primeros seres humanos y termina unos 4000 o 3500 años a.C., es decir, cuando algunas civilizaciones comenzaron a articular sus saberes, prácticas y organización a través de la escritura. Sobre la prehistoria, hemos aprendido que las grandes fases de desarrollo fueron dos: la Edad de Piedra –que incluye el Paleolítico, el Mesolítico y el Neolítico– y la Edad de los Metales –que considera la Edad del Cobre, la Edad del Bronce y la Edad del Hierro. La Antigüedad, por su parte, inicia con la invención de la escritura y culmina en con la caída del Imperio Romano, aproximadamente en el siglo V. En esa lectura, entremedio de la escritura y Cristo, en el siglo V a.C., ocurre también otro hecho fundacional, la aparición de la filosofía y su comprensión posterior de la comunidad política que inaugura Aristóteles.

Hasta aquí, notamos que para la historia no se consideran ni los 4000 o 3500 años de desarrollo cultural o social pre-escritural de nuestros antepasados, ni mucho menos –lo que es más llamativo– algo de la relación evolutiva que guardamos con los grandes simios, de los que nos separamos hace aproximadamente seis millones de años. La omisión no es menor, ya que sabemos, gracias a la ciencia biológica y a la evolución, que provenimos de ellos, puntualmente, de aquella división que ocurre hace 15 millones de años, cuando los primates se dividieron en dos grandes familias: los póngidos y los homínidos.

En esta división, los chimpancés, los orangutanes, los gorilas, los

bonobos y los humanos constituyen los primates homínidos y se los denomina «grandes simios». Ahora bien, desde el punto de vista evolutivo, los chimpancés y los bonobos son nuestros parientes evolutivos vivos más cercanos y compartimos un ancestro común de hace aproximadamente entre 4,5 y 6 millones de años. Prueba de ello es que el Homo sapiens y los chimpancés comparten el 98,7 por ciento del ADN, o sea, nosotros somos en buena parte chimpancés y bonobos. Ahora bien, entre el primer homínido, el Australopithecus, y nosotros, el Homo sapiens, la evolución ensayó con otros homínidos que desaparecieron, como el Homo habilis, el Homo erectus, el Homo antecesor o el Homo neanderthalensis. Respecto de este, y contrariamente a lo que se pensó durante años, sabemos a la sazón que compartimos un 2 por ciento de ADN con ellos, es decir, bastante menos de lo que compartimos con bonobos y chimpancés. Lo llamativo de esto es que toda esta historia –por ser considerada prehistoria– ha quedado bajo una suerte de olvido y, por lo mismo, todo el entramado de organización especial, completamente distinto aún en sus versiones más primitivas comparadas con los despliegues del humano en un contexto civilizatorio, ha sido puesto entre paréntesis, al menos por la historia de la filosofía y su idealización del humano más divino que animal. Sobre este paréntesis se ha esbozado un relato que idealiza al humano como un ser esencialmente distinto de sus primos homínidos y desconoce, como dijimos, las formas de organización colectiva que tuvieron y que, de una u otra forma, han sido decisivas para nuestra conformación social, y del que somos herederos.

Ahora sí podemos retomar el análisis de Sloterdijk. Porque el filósofo, al invitarnos a revisar de nuevo la historia humana desde su prehistoria, nos propone rehabilitar aquellas formas de organización precivilizatorias como partes consustanciales del desarrollo humano –también de su sentido político–. Y ese sentido es fundamental atenderlo para los propósitos de este ensayo. Porque, según Sloterdijk, y a diferencia de la historia escrita bajo el ideal de la «cultura superior», para la prehistoria el individuo no es lo que sostiene su relato y su organización, sino precisamente el colectivo, los clanes, los pueblos y los pequeños grupos.[7] Siguiendo esta lectura de Sloterdijk, la época contemporánea, si bien se declara, y con buenas razones, en muchísimos sentidos posmoderna

o «líquida» (como sostienen muchos en la nomenclatura de Bauman), se mantiene brutalmente fiel a una de las grandes creaciones de la Modernidad: el individuo.

En un fuerte sentido moderno se configuran las sociedades contemporáneas, en las que una de las luchas y de las banderas político-culturales más arraigadas es la defensa de un mayor pluralismo. Esto significa que se busca asegurar mayores garantías y derechos que permitan a las personas, cada una en su singularidad, seguir el proyecto vital que cada cual e individualmente estime mejor; que cada individuo pueda desarrollarse con libertad y autonomía, pese a diferir en credos y valores. Defender la singularidad de las personas, en todo ámbito de decisiones privadas y públicas que impliquen sus propios proyectos vitales, se ha convertido en uno de los estandartes más significativos y emancipadores –y esto, sin duda, por buenas razones.

Sin embargo, la defensa del pluralismo y de los valores liberales, de la oportunidad de contar con garantías políticas y jurídicas para que cada individuo pueda realizarse de forma libre, respetando solamente el mandato de no dañar a otros, ha conllevado una creciente atomización de los individuos y de una vinculación colectiva en clave identitaria como eje de lo político. No obstante, la mirada que hace Sloterdijk hacia atrás, hacia la prehistoria, permite adentrarnos en otras formas de articulación colectiva que conviene recordar precisamente porque el individuo no se ubicaba al centro.

Las sociedades de hoy se han vuelto unos lugares de solitarios, de personas que constantemente están con otros, pero desvinculados. Vivimos un desarraigo mucho más preocupante y multidimensional que el denunciado por Heidegger con relación con el desarraigo provocado por la técnica moderna. Habitamos el mundo desamparados, como animales sin ancestros, como humanos sin mitos –sin sentidos trascendentes–. Nuevamente, Sloterdijk da en el clavo cuando diagnostica que nos hallamos en sociedades llenas de individuos desapegados, «con nuestras ciudades llenas de solitarios que, voluntaria o involuntariamente, no pertenecen a nadie – anacoretas burgueses, tipos colgados, huérfanos psíquicos, eremitas de oficinas ávidos de trabajo, singles cósmicos».[8]

La cita no busca, como Heidegger hizo, criticar la urbe y rememorar un provincialismo redentor; tampoco se trata de una defensa por la anarquía contrasistema o de un levantamiento antiburgués, ni de recuperar la familia tradicional o el matrimonio, o de la renuncia a los trabajos. Lo que Sloterdijk parece más bien querer denunciar es que nos hemos vuelto incapaces de generar vínculos afectivos entre nosotros, con nuestras ocupaciones, nuestra organización territorial o nuestros espacios públicos. Nos hemos vuelto más desamparados que nunca, porque no nos amparamos en nada más que en nosotros, mejor dicho, ni siquiera en nosotros, porque no hay un nosotros auténtico, solo un sí mismo, en un cada uno, que, como individuo, lleva toda la carga y todo el sinsentido en el que se ha vuelto el existir desarraigado. Inesperadamente, ocurrió un giro: «El viejo y buen cosmopolitismo se transmuta en un patológico nomadismo cósmico».[9] Aquel desarraigo, potenciado por la autocomprensión del humano desde un logos huérfano,[10] olvida justamente aquella forma originaria, relacional y anclada de racionalidad, su logos ancestral en cuanto es él mismo un animal ancestral.

El animal ancestral, como mostramos en el capítulo homónimo,[11] lo encontramos en las formas de organización de la vida premodernas, en los clanes y las comunidades tribales, que no buscaban la realización de un ideal de vida considerado ejemplar gracias al esfuerzo y al mérito personales, de su carácter o su disciplina, y en un lugar determinado, la ciudad o el Estado, sino de encontrar su lugar en la comunidad y en el terriotorio en los que habitaba. Para esas culturas premodernas, su rol no era contribuir a la felicidad de sus integrantes –recordemos que para los griegos la vida filosófica, que se realizaba en la polis y en medio de la organización del Estado, buscaba justo eso, la felicidad, eudaimonia. Según Sloterdijk, el fin de los pequeños grupos y clanes no era la felicidad, sino otro más modesto y conectado con los ciclos propios de la naturaleza: perpetuarse.

Por ello, para esta fase prehistórica que Sloterdijk llama «paleopolítica», la gran tarea era lograr «la repetición del hombre por el hombre», es decir, la trascendencia a través del «arte de reponerse en los hijos».[12] Si esto es así, el animal ancestral se relacionaba a partir de roles muy distintos a los del ser humano actual en medio del Estado moderno, pues, mientras el Estado se

guía por una visión masculina (patriarcal, podemos decir también), como un padre que guía a sus hijos por medio de la distancia de normas y leyes, el clan o la comunidad de animales ancestrales se caracterizaba por constituirse como un matriarcado que repetía en el plano cultural lo que sostiene a las comunidades en el plano natural: permitía la trascendencia biológica y así, la continuidad de la vida al interior del colectivo.[13]

Las agrupaciones de la época de la prehistoria cultural o de la historia del paleolítico se caracterizarían, según Sloterdijk, por ser de tipo tribal y constituidas como pequeñas «islas sociales». Estas se asocian con ritos y lenguajes comunes. Una comunidad tribal, siguiendo a Sloterdijk, comparte la misma «resonancia lingüística» y se comporta como un «pequeño cuerpo sonoro».[14] Los pueblos premodernos serían así «una línea de inversión biológica que siempre debe complementarse con una práctica simbólica, ritual y lingüística para preservar las características de su indentidad». Y esa inversión étnica, que ocurriría a través de «atestiguar y dar a luz», «construir y cultivar», «hablar y rimar», representa las actividades mediante las que «los grupos logran su propio futuro y su subsistencia».[15] La horda tiene su propio linaje, sus propios códigos y costumbres, y se entiende como una esfera sonora particular desde y gracias a la que se lograba sobrevivir. El clan o tribu imita al cuerpo materno e intenta ser un «útero social» desde el que surgen y se generan todas las etapas de la humanidad, es «espacio interior de la comunidad». Así vista, para Sloterdijk, la política corresponde justamente al tránsito desde la naturaleza y/o la tierra concebidas como útero, al Estado como su sublimación.

La política clásica o megapolítica, aquella que se desarrolló en sociedades con estados-nación y que sería ya parte de la historia «oficial», se diferencia radicalmente, según Sloterdijk, de la paleopolítica. Mientras que lo prepolítico o lo paleopolítico halla su organización social ordenada por la naturaleza, es decir, toma como modelo la ordenación natural, el político moderno toma ese modelo, pero lo saca de la naturaleza, lo pone en la ciudad y en el Estado como un «imaginario hiperútero para los hijos políticos»:[16] «Platón pone a funcionar el mito matriarcal del nacimiento de los hombres a partir de la madre tierra al servicio de los objetivos de una madre política artificial».[17] En este sentido, «(l)a política

comienza con el traslado del nacimiento, de la vivificación, desde la madre física a la madre metafórica».[18]

Desde entonces la megapolítica, aquella que se inaugura con la elevación de la «cultura superior» y la vinculación entre política, individuo y racionalidad, obtiene su propia definición:

La política es el arte de organizar las fuerzas vinculantes que cohesionan a grandes grupos, hasta pueblos con millones de habitantes, y, más aún, en una esfera de cosas comunes –ya sea la mala comunidad del sufrimiento bajo el tirano o la buena comunidad de una cooperación en democracia de los capaces de ello.[19]

Lo interesante de la lectura genealógica de Sloterdijk consiste en que observa la evolución entre el clan, la forma primigenia en que el animal ancestral –nosotros en pleno tiempo prehistórico– hallaba un lugar político, y el nacimiento de la megapolítica con la elevación del individuo. Con la protección de la tribu, de la «horda» y la «isla social», se cría al hombre, se convierte al Homo sapiens en un ser que hacia el exterior «evita el conflicto» y hacia el interior «alcanza el lujo».[20] En ello se funda, remata Sloterdijk, la «ilusión individualista».[21]

Pero la era actual la denomina Sloterdijk el tiempo de la «hiperpolítica». Y observa que es una era que se caracteriza por tener dificultades en «el arte de la pertenencia mutua».[22] O, dicho en sus términos, «si los grandes órdenes se parten en dos, el arte de la pertenencia mutua solo puede comenzarse de nuevo desde los órdenes pequeños».[23] Si el argumento de Sloterdijk es correcto, de aquí se explica que lo identitario sea un germen primigenio de la política: «Por la razón de que convivir es un sinónimo para la protección de las oportunidades vitales, los desafinos en los etnocuerpos sonoros están por principio preñados de peligros y de violencia».[24] De acuerdo con Sloterdijk, las primeras organizaciones comunitarias tenían por fin último proteger la vida de sus miembros para asegurar su continuidad. Y desde ello se erigía su propia

identidad. No obstante, dado que nuestra organización cambió, y, en vez de agruparnos en pequeñas tribus o clanes, vivimos en un Estado compuesto por millones de habitantes, constituido por innumerables grupos y comunidades muy diversos entre sí, con tradiciones, valores y formas de vida particulares, cada uno mostrando y defendiendo identidades propias, que se han convertido en las grandes banderas aglutinadoras y configuradoras de la vida social y de la política, tanto que en ellas late la semilla totalitaria. Aquello se observó con el fascismo o el leninismo. Ambos proyectos fracasaron, según Sloterdijk, porque proyectaban falsamente lo pequeño en lo grande. Es a partir de esos «errores de formato» que se explica –y nos advierte de –que «intentos de formar comunas a gran escala acaban en totalitarismos».[25]

El problema del Estado democrático consiste, pues, en que «permite no pensar en el Estado ni en el arte de la pertenencia mutua». Hoy se observaría, sigue Sloterdijk, una «tercera ola de insulización que conduce lejos de los estándares de individualización de los viejos tiempos europeos: ahora, innumerables individuos singulares comienzan a aislarse contra la sociedad en general».[26] Vivimos así en una era llena de «individuos solitarios» y de «islas nómadas». En un «individualismo de apartamento» en medio de las «grandes ciudades posmodernas»; una insularidad que es hoy «la definición misma del individuo».[27] Se ha generado una suerte de

individualismo postsocial [...] que genera y reclama una elevada proporción de favorecimiento social como condición previa para retirar a los individuos del sistema que los produce. Para la construcción de la sociedad, la tercera ola necesita individuos, los cuales, a su vez, cada vez necesitan menos de la sociedad.[28]

El desamparo del individuo moderno es, pues, una situación que propicia tanto el ascenso de posturas conservadoras, antimodernistas e incluso neofascistas, como también, el avance de planteamientos de la izquierda progresista y sus luchas identitarias. Este fenómeno ya ha sido identificado y tratado por politólogos y filósofos. Así, el diario inglés The Guardian calificó el libro El

regreso liberal. Más allá de la política de la identidad (2017) de Mark Lilla como un «diagnóstico perfecto» respecto del avance de la ultraderecha –Donald Trump– y de su relación con la izquierda estadounidense. En dicho trabajo, Lilla pone al descubierto que precisamente las corrientes progresistas –de izquierda y que habrían incorporado en su agenda las luchas identitarias– habrían contribuido sin notarlo al triunfo de Trump, pues también la agenda progresista, con su acento en la cuestión de la identidad, enaltece al individuo y sus luchas de nicho por encima de intereses colectivos más amplios que perduren y que nos proporcionen una mayor cohesión social.

Por antagónicas que teóricamente sean, tanto el populismo de derecha y la izquierda que ampara luchas identitarias en su agenda, de una u otra forma, tienen acogida porque vienen a satisfacer la necesidad psicológica de contar con un refugio. Desde una mirada psicopolítica, estas posturas, por contrarias que sean, ofrecen una morada social, una identidad común, que resguardan y protegen. La política actual se sirve –con o sin intención– de estos mecanismos psicológicos para congregar a votantes. Ya no es un «gran relato», ni la utopía política de izquierda, ni el optimismo de derecha –tampoco el mito o la ley natural– lo que da anclaje a lo político. A falta de estos fundamentos de algún modo trascendentes, nos hemos vuelto una sociedad enferma que oscila pendularmente entre el antagonismo afectivo de reconocer a algunos como amigos y a otros como enemigos. Así, quizá una de las enfermedades más evidentes de esta forma de relacionarse consista justamente en la ceguera implícita de reconocer que las comunidades políticas pueden ser dinámicas, pueden incorporar la diferenciación y el cambio como características constitutivas de sus miembros, sin por ello dejar de ser lo que son, justamente porque la identidad es variable.

Imaginémonos, pues, una sociedad en la que sus integrantes comprenden su identidad como experimental.[29] ¿Puede esto permitirnos pensar la comunidad, la democracia o el conflicto entre formas de vida antagónicas de otro modo? ¿Cómo sería una comunidad sana en sentido nietzscheano y qué podríamos rescatar de ello para pensar sociedades plurales y complejas más amables?

Se trataría, en primer lugar, de un tipo que comunidad que

entendería lo sano en dos sentidos: uno metafórico y otro literal. Una comunidad sana se opondría a lo que describe como una comunidad enferma, entendiendo esta al modo de una comunidad de rebaño, homogeneizada, rencorosa, resentida y sin individuos soberanos –como podríamos derivar desde las enseñanzas de La genealogía de la moral.[30] Pero también sería una comunidad sana en sentido literal, porque en esta comunidad no se idealizaría al humano desde la disciplina moral, sino que se daría espacio especial a las saludes del cuerpo.[31] En esta comunidad, la tierra y el cuerpo se viven, la actividad potencia desde sí, como un instinto que es libre y creador, sin resentimiento ni reacción histérica.

Por otra parte, la comunidad sana estaría compuesta por individuos soberanos –algo que Nietzsche llamará «aristocrático». Ahora bien, lo aristocrático no debe entenderse en el sentido de que una determinada nobleza, etnia o tipo de humanos sean los únicos llamados a ser parte de aquella comunidad. El énfasis en lo aristocrático se debe más bien, para Nietzsche, al rechazo de su contraparte: la masa. Nietzsche objeta que en esta se despliegue una multiplicidad sin individualidad, sin diferenciación ni singularización, en la que el individuo desaparece homogeneizado en la mayoría y donde no puede realmente ser considerado un sujeto imputable y responsable de sí. Por el contrario, lo aristocrático lo entiende como la contraparte a la que es posible desplegarse en singularidad, donde hay individuos que se diferencian entre sí, y tienen sus propias «identidades experimentales». Encontramos, pues, en la comunidad sana una comunidad de iguales, es decir, de «individuos soberanos» que asumen el cuidado de su existencia, de su propia forma de vida, con una responsabilidad intransferible. Las llama naturalezas «nobles» no por adscribirlas a una moral determinada o a una forma de vida específica, sino por su compromiso indeleble con la rueda del devenir, la vida y sus ilimitadas formas de manifestación. En palabras de Vanessa Lemm en su libro Nietzsche y el pensamiento politico contemporáneo: «(L)o que confiere el valor más alto y el sentido más profundo a la vida no es el incremento en la perfección moral individual, sino la creciente pluralización y diversificación de la vida».[32]

El «individuo soberano» que compone esta comunidad sana es

descrita por Nietzsche en La genealogía de la moral como la «fruta más madura» de la sociedad y sus costumbres. El individuo soberano es quien no solo se ha liberado de la moral de las costumbres, de las modas morales de turno, sino que es «el único igual a sí mismo», el «individuo autónomo, supramoral», a quien le «está permitido prometer». Para Nietzsche, el individuo soberano se refiere a un «señor de la voluntad libre», a un ser humano autónomo y resolutivo que solo promete lo que realmente puede prometer, de manera que aquel decir (que es siempre un acto) realiza una genuina responsabilidad:

Ese saber orgulloso del extraordinario privilegio de la responsabilidad, la conciencia, de esta rara libertad tan poco frecuente, de ese poder sobre sí y sobre el sino ha descendido hasta lo más bajo y se ha convertido en instinto, en instinto dominante.[33]

Pero precisamente con la enunciación de una promesa ocurre algo especial y altamente político. La capacidad de prometer es también política, como indica Lemm, porque «busca cultivar una relación libre con el otro».[34] Aquí se pausa la recomendación de «olvido» que Nietzsche repite con insistencia, para dar espacio a un presente que se compromete con el futuro, que se vincula con otros, testigos y destinatarios de la promesa, y a la vez inicia una memoria sana: porque lo prometido no es forzado, sino necesidad instintiva. La memoria sana es, por lo tanto, todo lo contrario a la obsesión con el pasado que demuestran el resentimiento o la melancolía. Así, la comunidad sana es siempre una comunidad de futuro, jamás de pasado. Aquí, por ejemplo, no podría tener cabida una comunidad que tuviera como principal y/o único fin la reivindicación de derechos o deudas históricas, pues su corazón latiría siempre solo en el tono de lograr una venganza.

Una comunidad sana en sentido nietzscheano tiene que ser, necesariamente, una comunidad que abraza la resistencia, el obstáculo y el conflicto, porque los considera ocasiones de apertura de posibilidades y de transformación. Para Nietzsche, donde la pugna y el conflicto no son reprimidos, hay crecimiento,

superación, y por ello la pugna es valorada especialmente. Y ahí la relación con lo otro es crucial doblemente: como otro a partir del cual me distingo, pero otro también como una posibilidad que puedo llegar a ser. Y en cuanto se trata de un proceso «agonista» de subjetivación, como dice Lemm, entonces el binomio amigo-enemigo se comprende de forma dinámica, en el que no se neutraliza al enemigo, sino que se le cuida, pues, en sentido nietzscheano, yo mismo soy y/o puedo ser el enemigo, y viceversa.

Siguiendo el perspectivismo nietzscheano, se desprende un enfoque fundamentalmente pluralista, pues, de acuerdo con este y como vimos en el capítulo sobre la identidad experimental, la identidad jamás es algo cerrado, sustancial y fijo, sino que incorpora la posibilidad abierta de ser muchos otros, incluso, otros opuestos. Pero mientras la subjetivación, como dijimos, tiene un anclaje material determinado –el cuerpo orgánico–, un cuerpo frágil en comparación con los animales sanos, un cuerpo enfermo, requiere, como dice Nietzsche en La genealogía de la moral, de la vida en comunidad, del entramado social, para sobrevivir. Justamente desde esa necesidad natural debe resignificarse el valor de la comunidad.

La comunidad de identidades experimentales es, por lo tanto, una comunidad de animales enfermos que, mediante relaciones de cooperación y colaboración, buscan cada uno darse su propia salud, generar protección. En cierta medida, y si la vida en común siempre es cuestión de la política, entonces el reanclarnos en la tierra, recuperar nuestro olvidado sentido animal, significa también reconocer que justamente la naturaleza se presenta como una suerte de primer gran enemigo común en torno al que la comunidad humana se aglutina –algo que no es menor, porque no se trata de un relato o ficción como construcción de un pueblo (Sloterdijk), sino una ficción con un fundamento elemental, material.

Redescubrir la animalidad del ser humano implica rehabilitar el cuerpo como conductor y origen de todo sentido y de toda comprensión, y así combatir cualquier dualismo, pero no para idealizar nuestra relación con la naturaleza. Muy al contrario, se debe comprender que es a partir de la pugna con la naturaleza que la vida en común, la política, tiene su más profundo sentido: la

búsqueda de protección ante la inclemencia y la violencia de la naturaleza, de un cuerpo que jamás abriga lo suficiente, porque nacimos desnudos, finitos, autoconscientes, pero sin disponer de la vida y de sus tiempos. El animal enfermo que somos logra superar su enfermedad construyendo individual y colectivamente una nueva salud, es decir, logra sanar la condición enferma inicial. El animal enfermo pasa así de una carencia biológica a plantearse una vida que es comunitaria e histórica, se transforma en un animal consciente de su tiempo y del tiempo de los otros, del tiempo del mundo vivo y de sus muertos. En resumen, se asume como «animal ancestral», y con ello recupera la posibilidad de recobrar el tiempo de las «formas posbiológicas de fundación del tiempo»[35] estériles que le ha legado el sujeto moderno con su solitario logos huérfano.

Finalmente, y, en consecuencia, la comunidad sana tendría que ser una comunidad de amigos-enemigos. Como Aristóteles, Nietzsche considera la amistad como un ideal fundamental para la estructuración social y política de la vida humana.[36] La amistad constituiría el grupo de «iguales» que, en la medida en que hablamos de igualdad por tratarse de «naturalezas fuertes», «soberanas» de su propia individualidad, no intentan conseguir seguidores ni menos aún homogeneizar modos de vida o conductas. Se trataría más bien de un grupo de iguales, que permite justamente el espacio para una convivencia donde el ideal contemporáneo del «pluralismo ético» puede encontrar un suelo fecundo.

La amistad representa para Nietzsche la célula germinal que posibilita toda colectividad auténtica, en cuanto que ella es fuente y estímulo del cultivo de la propia individualidad. En el seno de los intereses de la vida en común, se posiciona la amistad con un rol decisivo. En cuanto los amigos comparten ideales auténticamente, aquel compartir los vincula, pero siempre como individuos soberanos. Dicho en otros términos, en la medida en que uno trata con buenos amigos se potencia el ser sí mismo más propio. A diferencia de la colectividad social que se basa en otro tipo de relaciones, como, por ejemplo, la funcionalidad o la utilidad de la mayoría que defienden los utilitaristas, y en la que la individualidad es determinada y nivelada externamente (por sistemas normativos ajenos al reconocimiento soberano del individuo), la amistad representa para Nietzsche una alternativa que posibilita cohesionar

a un grupo a partir del compromiso que cada uno tiene para consigo mismo –de una suerte de individualidad que no es egoísmo–. Ella constituye una forma especial de generar y potenciar la unión no desde un vínculo externo, como un contrato, ni de un asunto circunstancial, sino desde el reconocimiento interior de los individuos sobre determinados ideales comunes –ideales que mutan, decaen y se renuevan a lo largo de la vida.

De acuerdo con esta lectura, solo dos soberanos pueden realmente ser amigos, o su opuesto, enemigos. De esto se trataba justamente el aforismo «Amistad estelar»:

Amistad estelar: Éramos amigos y nos volvimos extraños. Pero está bien así, y no nos lo queremos disimular y encubrir como si tuviésemos que avergonzarnos de ello. Somos dos navíos, cada uno de los cuales tiene su meta y su rumbo [...]. Que tengamos que volvernos extraños es la ley que está por encima de nosotros: ¡Precisamente por eso nos debemos inspirar mayor respeto! ¡Precisamente por eso el pensamiento de nuestra anterior amistad debe volverse más sagrado! Es probable que haya una curva y una órbita estelar enorme e invisible en la que pueden incluirse como pequeños trayectos nuestros caminos y metas tan diferentes, ¡elevémonos a este pensamiento! Pero nuestra vida es demasiado corta y nuestra capacidad visual demasiado reducida como para que podamos ser más que amigos en el sentido de aquella sublime posibilidad. Y, así, creamos en nuestra amistad estelar, incluso si tuviéramos que ser enemigos terrenales.[37]

En este sentido, lo último me parece decisivo, pues, si bien en la tierra dos individuos pueden ser enemigos o defensores de ideales opuestos, si son naturalezas similares, es decir, si conocen soberanamente sus ideales y fuerzas, y las identidades que asumen como si fueran experimentos, aunque sean enemigos circunstanciales, son semejantes estelarmente, es decir, unidos en principio por un lazo cósmico, el mismo que permite que las perspectivas y las verdades puedan cambiar, abriendo paso a la alternativa de que un día enemigos puedan ser amigos. Así,

Nietzsche termina considerando que la amistad no se funda en un sentimiento racional, moral o metafísico, pero sí que ella permite una trascendencia de los límites de la subjetividad a través de la construcción de una obra o un ideal comunes.

Ahora bien, y si consideramos que el ser humano no puede simplemente ser comprendido como un constructo unitario e invariable, como un sujeto con una identidad fija, sino más bien como un individuo fundamentalmente relacional que no es estático ni existe de forma esencialista, entonces la idea de una identidad sustancial –de sujetos o colectividades– desaparece, y con ello se abre la posibilidad de una comunidad más sana.

---

1 Parte de este capítulo fue presentado en la conferencia del II Congreso Internacional RIEN, Madrid, 2022.

2 Véase «Introducción. Psicopolítica, orfandad y amparo».

3 Sloterdijk, P., La fuerte razón para estar juntos..., op. cit., p. 45.

4 Cf. id., Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico, Madrid, Siruela, 2017.

5 Aurenque, D., Animales enfermos..., op. cit.

6 Escobar, P., «Mark Lilla, autor de El regreso liberal», La Tercera, edición digital (3-2-2023) [https://www.latercera.com].

7 Cf. Sloterdijk, P., En el mismo barco..., op. cit., p. 56.

8 Ibid., p. 64.

9 Ibid., p. 70.

10 Véase cap. 1.

11 Véase cap. 2.

12 Sloterdijk, P., En el mismo barco..., op. cit., p. 25.

13 Cf. ibid. p. 49.

14 Ibid., p. 31.

15 Id., La fuerte razón para estar juntos..., op. cit., pp. 63-64.

16 Ibid., p. 49.

17 Ibid., p. 47.

18 Ibid., p. 46.

19 Ibid., p. 38.

20 Ibid., p. 21.

21 Ibid.

22 Ibid., p. 91.

23 Ibid., p. 86.

24 Ibid., p. 82.

25 Ibid., p. 91.

26 Ibid., p. 95.

27 Ibid., p. 96.

28 Ibid., p. 97.

29 Véase cap. 3, «Pluralismo e identidad experimental».

30 Nietzsche, F., La genealogía de la moral, en Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición, Madrid, Tecnos, 2016.

31 Cf. Aurenque, D., Animales enfermos…, op. cit.

32 Lemm, V., Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo, Santiago, FCE, 2013, p. 54.

33 Nietzsche, F., La genealogía de la moral, op. cit., p. 486.

34 Lemm, V., Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo, op. cit., p. 105.

35 Sloterdijk, P., La fuerte razón para estar juntos, op. cit., p. 65.

36 Cf. Aurenque, D. «Nietzsche y su “ética de la amistad”: con y contra la tradición», Universum 33 (2018), pp. 75-95.

37 Nietzsche, F., La gaya ciencia, en Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I, op. cit., p. 831.

5. Terapéutica psicopolítica y mito

En el capítulo anterior argumentamos que las sociedades modernas –defensoras del individuo y de sus libertades– son articuladas frecuentemente mediante la irritación o estresabilidad y por ello las denominamos también «enfermas». En ese mismo apartado, vimos también cómo podría ser una comunidad más «sana» –inspirándonos en algunos planteamientos nietzscheanos. En lo que sigue exploraremos más profundamente lo que denomino una terapéutica psicopolítica propia. En particular, nos concentraremos en explorar el rol y la función terapéuticos que parecieran haber ocupado el mito en el pasado, al menos a partir de la interpretación que ofrece Nietzsche en El nacimiento de la tragedia. Ahora bien, cabe advertir al lector y a la lectora de que, mediante las descripciones de la función política del mito, no se pretende en absoluto rehabilitarlo para la actualidad. Más bien se trata de ofrecer una interpretación que nos permita adentrarnos en aquella dimensión para comprender por qué el mito proporciona cohesión y estabilidad al interior de una comunidad. En lo que sigue, exploraremos justamente la función terapéutica del mito desde una mirada psicopolítica y antropológica para que luego, y establecida ya su importancia psíquica, podamos proponer una alternativa que incorpore su poder vinculante –no obstante, y como dijimos, sin la pretensión de rehabilitar lo mítico en la política.

Afirmar que el mito puede tener una función terapéutica requiere justificar que hay algo así como una enfermedad o dolencia que el mito permite curar. En la medida en que se trataría, además, de una terapéutica de tipo psicopolítica, la dolencia tendría también que referir a cuestiones de tipo psicológico y político a la vez. Pero ¿en qué sentido el mito viene a servir de medicina psíquica para el animal ancestral que somos? y ¿qué salud ofrece el mito?

Para esto, recordemos el pesimismo radical de Schopenhauer y su afirmación de que la vida es «puro sufrimiento». Justamente esa

comprensión de la vida como tragedia constituye no solo uno de los pilares del pensar de Schopenhauer, sino también uno de los conocimientos más antiguos para la filosofía –expuesto ya por Sófocles en el coro de Antígona y que, en El nacimiento de la tragedia, Nietzsche denomina «la sabiduría de Sileno», aquella que sostiene que «lo mejor habría sido no haber nacido, pero, una vez que se ha nacido, lo mejor es morirse pronto».[1] En el capítulo 7 revisaremos a fondo este planteamiento. No obstante, y para los fines de este apartado, de lo que se trata es de comprende que aquel pesimismo radical niega justamente uno de los dogmas antropocéntricos centrales de la cultura judeocristiana, a saber, la idea de que la vida es un bien y siempre deseable.

Ante ese pesimismo existencial, la propuesta de los griegos, según Nietzsche, habría sido la de lograr desarrollar una forma de vida que les permitiera sobrellevar aquel pesar y generar un modo de existencia afirmativo y potenciador.

A diferencia de la estrategia judeocristiana para lidiar con el sufrimiento, el dolor o la muerte, Nietzsche observa que los griegos no habrían tenido necesidad de inventar un bienestar extraterrenal, ni tampoco de recurrir a explicaciones anestésicas como la promesa de un paradisíaco cielo en el más allá. Más bien, Nietzsche los enaltece porque habrían sido capaces de hacer la vida deseable sin despojarla de experiencias trágicas. El arte, la «estetización» de la vida será justamente la forma en la que, según Nietzsche, los griegos habrían logrado embellecer la vida. Y es por ello que, desde una perspectiva filosófico-médica, aquel movimiento constituye una respuesta terapéutica, una estrategia que salva a la vida, la hace más llevadera.

En El nacimiento de la tragedia, Nietzsche propone, así, no solo una «metafísica del arte», sino también, como queremos mostrar en lo que sigue, una terapéutica filosófica muy particular. Digo «muy particular» porque el proyecto en rigor no se centra en el individuo –protagonista de toda clínica médica–, sino en una cuestión más bien cultural, histórica y colectiva –como es sabido, muy ligado a la influencia del proyecto wagneriano de llevar a cabo una «renovación estético-política de la cultura alemana»–.[2] O, dicho en otros términos, se trataría de una terapéutica psicopolítica.

Nietzsche es un espectador atento que analiza y describe su tiempo, lo identifica como un momento de crisis sin precedentes, una era donde la Ilustración y los ideales modernos exhiben un agotamiento profundo, una crisis cultural que requiere de un cambio, de una transformación radical para activar nuevas fuerzas tanto para el despliegue del individuo como para la vida en sociedad, y para ello Nietzsche considera imprescindible recuperar una genuina interpretación del mundo griego, limpio del socratismo y del modernismo.

Ciento cincuenta años, aproximadamente, han transcurrido desde que Nietzsche escribió en 1871 dicha obra, y su diagnóstico como filósofo y «médico de la cultura» tiene una actualidad insólita para el mundo contemporáneo –porque en ese texto inicia no solo una filosofía terapéutica con impacto para el individuo, sino también una forma de terapéutica psicopolítica que nos permite resignificar tanto la situación actual como también los desafíos políticos que enfrentamos. Dado que la primera cuestión –la salud del individuo– ya la he tratado,[3] en este capítulo lo que interesa es la cuestión de la salud y la enfermedad en el contexto psicopolítico, es decir, profundizaremos en la función terapéutica que tiene el mito para la salud de un colectivo de acuerdo con lo que podemos extraer desde Nietzsche.

En el El nacimiento de la tragedia, la propuesta de Nietzsche de volver a los griegos quiere ante todo poner de relieve lo que realmente habría sido la grandeza de este pueblo. Y para Nietzsche la respuesta es una: mediante el arte, los griegos habrían sido capaces de resignificar el sentido trágico de la existencia. Por el contrario, la Modernidad –al igual que todo nuestro mundo contemporáneo– se caracterizaría por demostrar un profundo olvido de lo trágico. Así, y como interpreta Sánchez Meca, conocer la cultura griega sería percibir y, en último término, conectar con esa

fuerza plástica de un ser humano, de un pueblo, de una cultura, la fuerza de desarrollarse de manera original e independiente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas.[4]

En El nacimiento de la tragedia, Nietzsche utiliza una metafórica médica que persistirá en su filosofía tardía. Aún Nietzsche no realiza una apropiación de la ciencia médico-fisiológica de su tiempo, ni de los saberes médicos que más adelante serán claves para su pensar.[5] No obstante, encontramos ya ahí el germen de lo que será su filosofía médica. En esta fase temprana, fluyen elementos de lo que fue la apropiación de Nietzsche de la filosofía natural de los griegos –desde principios de la década de 1870 fuertemente influido por la figura de Empédocles, quien, entre otras cosas, también era médico. Lo que queda claro desde ya en dicha obra, consiste precisamente en el efecto terapéutico que advirtió Nietzsche en el arte.

En el prefacio titulado «Ensayo de autocrítica» de la tercera edición de El nacimiento de la tragedia de 1886 –escrito posteriormente y en plena fase fisiológica–, Nietzsche pregunta retóricamente:

¿Existe un pesimismo de la fortaleza? ¿Una predilección intelectual por lo duro, espantoso, malvado, problemático de la existencia, predilección que es fruto del bienestar, de la salud desbordante, de la plenitud de la existencia? ¿Se da tal vez un sufrimiento causado por esa misma sobreplenitud? ¿Una tentadora valentía de la mirada más aguda, valentía que desea vivamente lo terrible, como el adversario, el digno adversario en el que puede probar su fuerza?[6]

En la obra dirá que sí, y que ello es «una voluntad de pesimismo, de mito trágico»,[7] una verdadera recuperación de cómo los griegos supieron darle un valor y un significado a la vida a partir del mito trágico.

La convicción médico-filosófica de Nietzsche se mantiene, sin embargo, hasta el final de su obra de forma permanente, y en particular la intuición sobre el poder sanador o curativo que surge de la carencia o la enfermedad. Así, ya en El nacimiento de la tragedia finaliza diciendo:

Pero di también esto, curioso extranjero: ¡Cuánto tuvo que sufrir este pueblo para poder llegar a ser tan bello! ¡Pero ahora sígueme a la tragedia y ofrece conmigo un sacrificio en el templo de ambas divinidades![8]

La filosofía de Nietzsche puede, por lo tanto, ser comprendida legítimamente como un ars vivendi, como un arte de vivir, precisamente porque se funda en una intuición trágica sobre la vida. Porque las artes del vivir –al igual que la filosofía de Nietzsche– son siempre de algún modo reacciones, respuestas y estrategias ante experiencias de sufrimiento, que obligan a superar una carencia vital. En gran medida, la filosofía de Nietzsche se relaciona justamente con una narrativa que busca no solo darle un sentido a la vida, sino más bien resignificar cada uno de los dolores o sufrimientos que la acompañan. En este sentido, en El nacimiento de la tragedia Nietzsche postula su filosofía como un ars vivendi para la que el «buen vivir» se materializa mediante la estetización de la vida, pues «solo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo».[9]

Para Nietzsche, la justificación estética de la vida es posible porque el arte es un éxtasis, un estar «fuera de sí» que permite trascender cualquier prisión del ego para ser otro y dejar entrar a otro. De ahí que el artista sea considerado como un médium, en cuanto desaparece en una relación con algo trascendente: «Pero, en la medida en que el sujeto es artista, está ya redimido de su voluntad individual y se ha convertido, por así decirlo, en un médium a través del cual el único sujeto verdaderamente existente celebra su redención en la apariencia».[10] El arte permitiría, pues, un cierto olvido de sí, un salirse de sí, que activa un sentido trascendente, capaz de glorificar incluso las propias tragedias. Ahora bien, aquella glorificación ocurre gracias a la conciencia mística, una conciencia que desde el punto de vista cognitivo es agencia y testigo de sí misma:

La transformación mágica es el presupuesto de todo arte dramático. En esta mágica transformación, el entusiasta dionisíaco se ve a sí mismo como sátiro, y como sátiro percibe también al dios, es decir, ve, en su transformación, una nueva visión fuera de sí, como consumación apolínea de su estado. Con esta nueva visión está el drama completo.[11]

Y, en este drama, la existencia es glorificada, heroizada, dotada de sentido trascendente desde uno mismo, lo que impulsa a quererla, olvidando todos sus fracasos y dolores.

El arte significa, pues, una actividad original que se relaciona con la tragedia de la vida. Es más, en El nacimiento de la tragedia Nietzsche sostendrá incluso que la belleza debe entenderse como una «reacción de un organismo fundamentalmente sano desafiado por una enfermedad». La salud del individuo se muestra, así, como una salud colectiva y de reconciliación:

Bajo la magia de lo dionisíaco no solo se renueva la alianza de persona a persona: también la naturaleza alienada, hostil o subyugada celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el ser humano. De manera voluntaria ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto.[12]

Y lo realmente clave lo hallamos cuando sostiene que «[e]l ser humano no es ya artista, se ha convertido en obra de arte».[13] Nietzsche se ocupa de la relación entre el arte, la cultura y la vida, así como de la «historia» y su significado «monumental» para la vida –y así también para la salud–. Sin embargo, como he señalado, no se trata de la salud médica o fisiológico-psicológica del individuo, sino de la de un pueblo o de una cultura. Por ello, Nietzsche vinculará una y otra vez la salud del individuo con la necesidad de una suerte de olvido de sí –como individuo–, para que pueda ocurrir una unión mítica con la comunidad: ahí es gracias a

la «borrachera dionisiaca» y a «la autoalienación mística» que uno se inclina «solitario y apartado de los coros entusiastas», «y entonces, a través del efecto apolíneo de los sueños, se le revela su propio estado, es decir, su unidad con el fondo más íntimo del mundo, en una imagen onírica de tipo metafórico».[14] En otras palabras, la metafísica del arte que descubre Nietzsche representaría la muerte del individuo y, gracias a ello, se redime, se salva, y logra terapia al conseguir un «sentimiento místico de unidad».[15] El individuo y sus tragedias callan, porque algo más grande le sucede al individuo cuando se siente parte de lo enorme, unido a lo trascendente.

Como «médico de la cultura», Nietzsche piensa en una filosofía estetizada con efectos políticos e históricos y al servicio de una gran tarea –en su tiempo, el proyecto wagneriano–. Más tarde, y tras la ruptura con Wagner, le dará la espalda a esta idea, no sin ocultar su decepción. Nietzsche ahora deja de lado estas grandes tareas, la política como realización cultural concreta. No obstante, su diagnóstico también será ratificado a comienzos del siglo XX por otro alemán: Oswald Spengler.

Hace cien años, Spengler[16] ya había publicado y revisado los dos volúmenes de su obra más importante, El ocaso de Occidente. En este estudio, Spengler no solo intentó explicar la historia del desarrollo cultural desde una metafísica propia, sino –como tantos otros en filosofía– predecir su porvenir. En este sentido, y contrariamente a visiones optimistas del siglo XIX, Spengler consideró que, si bien las culturas tienen momentos de apogeo y prosperidad, necesariamente (o naturalmente) también les sobreviene un periodo sombrío, un ocaso, en el sentido de una profunda decadencia. Con ello, Spengler contradice la idea ingenua de que las sociedades progresan de forma continua a la par que avanza la historia humana.

Pero, además, Spengler cuestiona de raíz la posibilidad de que realmente haya una transmisión de conceptos y/o experiencias entre culturas distintas –para Spengler, las culturas tienen almas distintas (apolínea, faústica, etcétera) y, por lo tanto, poseen cualidades intransmisibles. Se trata, pues, de culturas que no tienen formas de comunicarse, posibilidad de acceso de unas a otras; en

consecuencia, los conceptos, por ejemplo, que aplican a una comunidad sociopolítica determinada (constitución, parlamento, etcétera) poco o nada significan para otras. De ese esencialismo animista, por decirlo de algún modo, se comprende que Spengler defienda una visión antiliberal y antidemocrática, pues el cesarismo que acoge es justamente aquello que permitiría la expansión de Occidente –expansión que no es integradora, sino dominadora.

Más allá de que el esencialismo de Spengler es hoy insostenible y contrario a la «identidad experimental» que sostenemos deseable en una comunidad sana, resulta interesante volver al punto de partida de sus reflexiones, pues es el mismo de Nietzsche. Para ambos, el ocaso ya estaba en su época: en 1871, para Nietzsche; en 1918, para Spengler. Ocaso o no, decadencia o no, hoy vislumbramos una crisis profunda respecto del diálogo entre culturas y comunidades; más que nada se observan discrepancias por luchas por parte de sectores o sujetos atomizados reunidos por intereses circunstanciales. Ni siquiera aquellas culturas entrenadas para ello, profesionalizadas –como la clase política–, demuestran tener mejores herramientas para promover el diálogo entre posiciones opuestas.

No cabe duda: a mayor diversidad cultural, valórica o ideológica, menor cohesión política. Peter Sloterdijk lo advirtió muy bien cuando nos recuerda el mito de la caída de la torre de Babel relatada en el Génesis 11-1-9 y le otorga una lectura particular. Esta caída trataría de la versión política de la caída del Paraíso. Lo interesante del relato, según Sloterdijk, es constatar que con esa caída –como castigo dado por Dios– se inicia la falta de consenso entre los seres humanos, la incomprensión entre ellos. Se da pie a la «perversa pluralidad». Antes de la caída de Babel, los seres humanos habitábamos en un «paraíso de la unidad», un «consensus» en el que reinaba «la coincidencia perfecta entre convicciones y tareas».[17]

Como hemos explorado en distintos momentos del ensayo, Sloterdijk, al igual que Byung-Chul Han, advierte que la posibilidad de accionar políticamente en función de la comunidad o el colectivo se desvanece. Eso quiere decir que la idea de comunidad política pareciera encontrarse en disputa o, mejor dicho, al arbitrio de las estrategias informativas de medios de comunicación masivos que prefiguran la «lucha titánica sociopsicológica entre las clases

satisfechas y las insatisfechas de la sociedad burguesa»,[18] algo que se percibe muy bien en los discursos populistas, de ultraderecha, pero también de izquierda.

Sloterdijk apoya su análisis psicopolítico justamente en el diagnóstico médico-cultural ofrecido por Nietzsche en El nacimiento de la tragedia, es decir, en la tesis de que las comunidades sanas requieren de mitos, de ficciones que cohesionen a los individuos en torno a un gran nosotros:

Pero sin el mito toda cultura pierde su fuerza natural sana y creadora: solo un horizonte rodeado de mitos cohesiona todo un movimiento cultural y le da unidad. Solo por el mito se salvan todas las fuerzas de la fantasía y del sueño apolíneo de su andar vagando en total confusión.[19]

Nietzsche continúa: «Las imágenes del mito tienen que ser los guardianes demónicos presentes en todas partes sin ser notados, bajo cuya custodia crece el alma joven, con cuyos signos el hombre se interpreta su vida y sus luchas», y todo, ajeno y mucho más profundo y vinculante que las leyes de un Estado.

Pero en un punto adicional se observa la genialidad visionaria de Nietzsche, ya que él advirtió antes que otros la orfandad psíquica del ser humano moderno a partir de la aniquilación del mito, pues el mito era capaz de dotar con sentido de comunidad e incluso de placer a la existencia, a pesar de y con todos sus sufrimientos:

El mito trágico es precisamente el que ha de convencemos de que incluso lo feo y lo disarmónico son un juego artístico que la voluntad juega consigo misma, en la eterna plenitud de su placer.[20]

Y, en otro lugar, Nietzsche sostiene:

El contenido del mito trágico es, en primer lugar, un acontecimiento épico, con la glorificación del héroe que lucha, pero ¿de dónde procede aquel impulso, en sí enigmático, a que el sufrimiento en el destino del héroe, las superaciones más dolorosas, las antítesis más atroces de los motivos, en suma, la ejemplificación de aquella sabiduría de Sileno, o, expresado según la estética, lo feo y lo disarmónico se representen una y otra vez de nuevo, en formas tan innumerables, con semejante predilección, y precisamente en la edad más lozana y más joven de un pueblo, si no se percibe precisamente en todo esto un placer superior?[21]

El arte –el relato y el sentido simbólico de la vida y sus tragedias– es, pues, para Nietzsche, el «suplemento metafísico de la realidad natural» que permite sostenerla. Esto es justamente lo que podríamos denominar el complemento mágico –la ficción y la irrealidad– que sirve como medicina –terapia– que permite sostener la existencia y sus dolores. El ser humano es por ello, para Nietzsche, «encarnación de la disonancia» –una disonancia que, para poder vivir, requiere de una «ilusión magnífica que le pusiera un velo de belleza sobre su esencia propia»–. Eso encarna el dios Apolo. Pero lo más interesante aún es que esa «disonancia» posible mediante lo dionisíaco habilita un volver a querer la vida pese a todas sus tragedias: «Lo dionisíaco, con su placer primordial percibido incluso en el dolor, es la matriz común de la música y del mito trágico».[22] A esa relación especial entre mito y música nos referiremos en el capítulo 6, «Voces, música y un dios que baile».

Hemos visto, pues, que las comunidades míticas se articulan en torno a sentidos comunitarios vinculantes, es decir, mediante relatos que incorporan símbolos, ritos y lenguaje común. Pero, además, el mito no solo relata sobre esa «ilusión magnífica», sino que, al hacerlo, produce de nuevo esa «ilusión magnífica». Justamente es por esta reactualización permanente que conforma un cuerpo político unitario que, de una u otra forma, otorga amparo y cobijo a sus integrantes. En vez de que la comunidad surja, pues, como resultado de emociones contingentes, nerviosas y episódicas, en la comunidad mítica se observa la configuración de un nosotros

cohesionado, capaz de organizarse, replicarse y movilizarse por vivencias identificadas íntimamente como comunes.

Ahora bien, y tras todo lo expuesto relativo a la función psicoterapéutica del mito:, ¿cómo dar lugar a una comunidad sana sin caer en una glorificación del mito, pero sí comprendiendo su función curativa? La pregunta es clave porque no se trata aquí de romantizar un planteamiento que pueda prestarse para mitificar la política. No queremos, en absoluto, rehabilitar el mito como su sustento, pues precisamente en la relación entre mitología y política (por ejemplo, en la doctrina del Blut und Boden, «sangre y suelo») se sustentó buena parte de la ideología del nacionalsocialismo. Se trata más bien de reconocer los fundamentos psicológicos que han sostenido y pueden sostener una política con mayor sentido comunitario, pero liberándola de un contenido sustancial concreto. Para nada nos interesa defender la tesis de que el mito sea la única condición fundante de un pueblo determinado y menos con una tierra o geografía determinada. No, lejos de eso, se trata de entender la función terapéutica del mito como un mecanismo psicológico, para así ofrecer una alianza nueva a través de un relato que se reconoce como ficticio. Mejor, que reconoce que todos los pueblos y las sociedades, toda comunidad política, es siempre resultado de una ficción que aceptamos y necesitamos –una ficción, sin embargo, que normalmente requiere siempre de un sustrato material o biológico determinado–. En efecto, en la célebre obra La rama dorada de James Frazer, el autor sugiere que, si se observan las culturas humanas con cuidado, es posible identificar dos intereses vitales para las comunidades: conseguir los fundamentos de su propia alimentación y de los hijos para que pueda subsistir la propia comunidad. Asegurar el futuro del linaje significa, pues, que la comunidad tiene una necesidad de ofrecer y asegurar las condiciones materiales para su descendencia. Debe, a fin de cuentas, procurar por el futuro.

Aquí de nuevo es clave volver a Sloterdijk. El filósofo advierte de que conceptos como «nosotros», «pueblo» o «nación» no son realidades factuales u objetivas, sino apelativos convocantes, narraciones que nos dan sentido y pertenencia. Así, el tipo de apelación y de interpelación que nos reúna determina en gran medida el tipo de comunidad que resultemos. Y en el hoy, también

siguiendo a Sloterdijk, en cuanto son los medios de comunicación y las plataformas de amplificación comunicativa –el fenómeno Twitter– las que «actúan como productor de histeria unificadora y pánico integrador», son también las productoras de «pueblos», de «comunidades» –por cierto, desmitologizadas, pero, también, peligrosamente insanas–, caracterizadas por ser comunidades transitorias, histéricas, que nos tornan de vez en cuando pseudoenemigos o pseudoamigos –sin vínculos varadamente políticos, míticos o ideológicos–. Pero lo peor es que, dado que aquellas comunidades son motivadas por cuestiones afectivas e individuales, alejadas de idearios de la clase política o de las antiguas ideologías, la política pareciera no contar con herramientas para controlar su decepción –pero tampoco, posiblemente, «existen criterios para crear y calmar a las mayorías satisfechas».[23]

Sloterdijk considera, correctamente, que las comunidades y los pueblos –entre ellos también el Estado– son antes que cualquier cosa construcciones narrativas, lingüísticas y simbólicas, aceptadas por sus integrantes, y funcionan siempre como formas especiales de sugestión estresante:

[L]as naciones modernas no son lo que los historiadores tradicionales afirman que son, es decir, comunidades históricas de argumentación y origen; más bien, son, sobre todo, cuerpos de sugestión psicopolíticos que tienen el carácter de comunidades artificiales de estrés. Son, por lo tanto, de naturaleza radicalmente autoplástica, porque solo existen en la medida en que se excitan a sí mismas, y solo se excitan en la medida en que se dicen a sí mismas su razón de estar en narraciones ficticias y poderes y en informes autosugestivos y estresantes.[24]

No obstante, y pese a compartir la tesis de Sloterdijk de que en la actualidad las comunidades y los pueblos requieren para su funcionamiento minidosis de estrés, este puede ser más sano desde un arraigo distinto y que no requiera ver en el otro –en el otro grupo, comunidad o Estado– un enemigo a partir del cual

autoafirmarse. Para ello es necesario cambiar el foco hacia la recuperación de la tierra, pues, precisamente con un nuevo arraigo con el planeta, de comprendernos a partir de un gran nosotros repleto de ancestros terrícolas comunes, puede generarse un nuevo amparo, que, en la medida en que se forja desde el mundo natural, es decir, desde algo que, de un modo u otro, siempre es hostil para el animal humano, puede ser visto como enemigo simbólico al cual debemos enfrentarnos, comunitariamente, y transformarlo en un mundo social y cultural que nos proteja.

No se trata, por lo tanto, de pensar que las comunidades políticas sanas necesiten del mito –sabemos que eso no ha llevado a nada bueno–, pero sí conviene comprender que los relatos de este tipo (mítico) no se reducen a ser meros documentos o registros históricos de las costumbres o los hábitos de una comunidad, sino que son relatos y prácticas a la vez, explicaciones que confirman y actualizan sentidos mediante la repetición del relato mismo. Porque el mito se justifica, relata y conforma mediante la incorporación de voces extrañas en el relato mismo, de unas voces que gozan de una autoridad especial capaz de justificar desde la trascendencia la existencia trágica del individuo y de la comunidad:

El mito nos protege de la música, del mismo modo que primero le ofrece a esta, por otra parte, la máxima libertad. A cambio de este don, la música presta al mito trágico, como regalo de desquite, una significatividad metafísica tan impresionante y persuasiva, como no podrían alcanzarla jamás, sin aquella ayuda única, la palabra y la imagen; y, en especial, al espectador trágico se le transmite mediante la música precisamente aquel seguro presentimiento de un placer supremo, al que conduce el camino que pasa a través del ocaso y de la negación, de manera que a él le parece oír como si el íntimo abismo de las cosas le estuviera hablando con toda claridad.[25]

En lo que sigue ahondaremos justamente en esta relación entre comunidad, voces y música –con y más allá de la propuesta nietzscheana.

1 Id., El nacimiento de la tragedia, op. cit., pp. 345-346.

2 Ibid., p. 23.

3 Cf. Aurenque, D., Animales enfermos..., op. cit.

4 Nietzsche, F., El nacimiento de la tragedia, op. cit., p. 25.

5 Cf. Aurenque, D., Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches. Genese, Bedeutung und Wirkung, Wiesbaden, Springer, 2018.

6 Nietzsche, F. El nacimiento de la tragedia, op. cit., pp. 329-330.

7 Ibid., p. 330.

8 Ibid., p. 438.

9 Ibid., p. 332.

10 Ibid., p. 355.

11 Ibid., p. 367.

12 Ibid., p. 341.

13 Ibid.

14 Ibid., p. 342.

15 Ibid.

16 Parte de estas reflexiones fueron publicadas en Aurenque, D. «100 años de decadencia», La Tercera, 3-10-2022 (https://www.latercera.com/opinion/noticia/columna-de-diana-aurenque-100-anos-de-decadencia/KENV2NZ4YBGCPK45K25U2NF3NE/).

17 Sloterdijk, P., En el mismo barco..., op. cit., pp. 16-17.

18 Id., La fuerte razón para estar juntos..., op. cit., p. 35.

19 Nietzsche, F., El nacimiento de la tragedia, op. cit., p. 431.

20 Ibid., p. 435.

21 Ibid.

22 Ibid.

23 Sloterdijk , P., La fuerte razón para estar juntos, op. cit., p. 33.

24 Ibid., pp. 61-62.

25 Nietzsche, F., El nacimiento de la tragedia, op. cit., p. 423.

6. Voces, música y un dios que baile

En el recorrido que hemos hecho hasta ahora, he mostrado que el desarraigo del sujeto moderno, del cual es fruto su andar solitario y fragmentado, activado circunstancialmente como sujeto político en torno a comunidades episódicas y estresadas –enfermas– incapaces de trascender el binomio moral de amigos-enemigos, se vincula en gran medida a la desatención de su animalidad ancestral. Aquí no se trata, pues, de un olvido de la ancestralidad, sino de un completo desconocimiento sobre lo que realmente constituye su historia como especie, y, por lo tanto, también su pertenencia más fundamental en la tierra, en la que hace un mundo humano, y donde comparte parentesco con los demás animales y vegetales. Desde aquella quimera filosófica que inicia en Grecia y se fortalece con la Ilustración, el humano se ha comprendido como un animal esencialmente poco animal, más racional y divino que los demás, y, desde entonces, ha desplegado un logos huérfano que le ha permitido posicionarse como amo y señor de la tierra –pero desterrado emocionalmente–. Y así habita el globo, en completo desconocimiento y total desamparo en su propia morada, de aquella tierra que transforma un mundo, porque, entre tanta luz idealizada de la razón y artificial de la urbe, dejó de oír quién era:

Mientras más avanza en ellas (las altas culturas, DA) la acumulación de los efectos artificiales, [...] con mayor intensidad se hace ostensible el eclipse de la naturaleza por parte de la cultura, y más imparable se vuelve el desvanecimiento de los dioses.[1]

El humano olvidó, pues, que es un animal especial que, antes de todo juicio, de toda deliberación y de toda determinación propositiva, posee un logos ancestral que oye y habla, porque deja

que el mundo le hable –como si fueran dioses–. Es justamente aquella racionalidad sonora, primitiva si se quiere, la que le permitió posteriormente desarrollar aquella racionalidad lógica, iluminada e ilustrada, que tanto hemos relevado como única. Desde esa sonoridad inicial surge la conversación más íntima y privada que es la de cada uno consigo mismo, así como la posibilidad de apertura y de tener un mundo compartido, público y político. La voz que es también escucha, esa voz que también es silencio de sí para que lo otro aparezca y nos interpele, nos solicite y podamos relacionarnos con los otros. Así, es justamente una dimensión sonora la que nos posibilita unidos, íntimos y convocados. Esto es precisamente lo que Sloterdijk también advierte cuando enfatiza una y otra vez que las comunidades son también «resonancias», comunidades lingüísticas de símbolos y ritos. Y es por ello que determina que las naciones no son más que «efectos de amplias escenificaciones psicoacústicas, a través de las cuales solo puede crecer junto a lo que se escucha juntos, lo que se lee juntos, lo que se mira juntos en la televisión, lo que se informa y emociona juntos».[2] En este sentido, en este capítulo revisaremos la dimensión antropológica y política de la voz, de la escucha, de la danza y, en particular, de la música. Y para esto resulta imposible no comenzar con el filósofo que más veneró, atendió y pensó la música: Nietzsche.

En efecto, una de las sentencias más conocidas de Nietzsche sobre la música es aquella que pronuncia Zaratustra: «Yo solo creería en un dios que supiera bailar». La propuesta es insólita. Nietzsche, el gran ateo de la filosofía, confiesa que podría creer en un dios, pero solo si este bailara. Pero ¿hay tal Dios? No al menos para el judeocristianismo, pues el Dios danzarín tendría no solo que ser corpóreo, sino que, además, debería poseer las características de quien danza: manifestar una suerte de ligereza en su andar, por un lado, pero también un saber moverse y desplegarse, una destreza que es teórica y práctica a la vez, por el otro. En otro aforismo titulado «Aprender a pensar», sostiene Nietzsche «que el pensar quiere ser enseñado, como el bailar quiere ser enseñado». La metáfora del aprender a pensar como un aprender a danzar muestra de forma explícita aquella especial particularidad que concentra el baile, pues quien danza pone en práctica una teoría encarnada.

Nietzsche también es autor de otra frase muy conocida y sobre la que quizá aún no hemos pensado lo suficiente: «La vida sin música sería un error (Irrtum)». La declaración, si bien posee una enorme belleza retórica, es altamente oscura. Porque, en primer lugar, no tiene nada de evidente sostener que la vida podría ser un error –¿por qué y en qué sentido podría serlo?– y, en segundo lugar –fijada esta posibilidad–, que la carencia de música en la vida pueda provocar algún error es algo aún más enigmático. Por eso, y antes de indagar en el posible sentido errado de una vida sin música, resulta necesario atender a un detalle etimológico no menor, y no por presunción, sino para aclarar algo que sin detenernos pasamos por alto. La palabra que utiliza Nietzsche en alemán es «Irrtum», es decir, un deambular del juicio, un pensar errante. La traducción al castellano, por lo tanto, no podría ser más correcta. Porque errar nos dice algo muy similar a lo que invoca el original alemán. Más que referir al error como una falta, digamos, de tipo moral o actitudinal, «Irrtum» indica un andar sin rumbo, un vagar y caminar sin norte, un andar errante. Justamente en este sentido, Nietzsche pareciera entender una vida sin música. No se trataría de vivir cometiendo algún error moral o una falta de corrección, porque, para Nietzsche, sería impensable fijar una rectitud del vivir, alguna forma de vida como más correcta o adecuada que otras. Más bien, Nietzsche nos dice que la vida sin música sería un error, un andar errabundo respecto de la propia vida y las reglas que de esta misma surgen– individual, contingente y contextualmente.

Si esta interpretación fuese correcta, entonces la vida sin música significaría para Nietzsche algo así como un vivir vagabundo, un existir sin anclajes que fijen u orienten su transcurrir. La vida errática sería tal cual eso: un respirar perdido, un caminar que ocurre como un zigzagueo. Complementando, y siguiendo esta lectura, tendríamos entonces que reconocer que la música ofrece algo que, de una u otra forma, nos proporciona algún tipo de estabilidad y arraigo. No obstante, si hay algo que Nietzsche defiende en su filosofía, es el compromiso con el devenir, el cambio y la falta justamente de ataduras esenciales en la existencia del ser humano. Para Nietzsche, la vida tiene sentidos que aparecen, se transfiguran, se desvanecen, trascienden y vuelven a comenzar constantemente –y con reglas que le son propias a la vida individual–. Por ello, y si esto es así, ¿no contradice esta

comprensión de la música como una forma de fijar la existencia el carácter dinámico que el propio Nietzsche tan enfáticamente sostiene que caracteriza a la vida? La pregunta es legítima y nos obliga a explicar la tensión que surgiría entre, por un lado, entender que la existencia es un acontecimiento siempre dinámico y, por otro, que dicha dinámica –gracias a la música– no es errática. ¿En qué sentido puede la música ofrecer una fijación que no violente el carácter dinámico de la vida? Pues precisamente siendo música.

En efecto, si nos concentramos en describir la música en cuanto fenómeno, es decir, si atrevemos una suerte de análisis fenomenológico sobre la música, daremos con algunas indicaciones. En primer lugar, habría que identificar las cuestiones que son elementos constitutivos, esenciales de ella, partir desde sus atributos y cualidades primordiales, transversales y concordables, para luego revisar hasta qué punto esta descripción de la música nos permite ver en ella una forma de expresión de la vida sin vagancia. Partamos sin miedo a pensar desde lo más evidente o trivial qué es la música.

A la música la entendemos como una disciplina, como un saber que exige determinados conocimientos y destrezas para tener lugar. La música requiere y fomenta una forma de escuchar que funciona a través de sonidos, pero que no es un simple sonar cualquiera. Se distingue, por ejemplo, de los sonidos que son propios de la naturaleza o del azar. Si bien, en el lenguaje cotidiano, se suele decir que el mar o la lluvia pueden ser «música» para los oídos, o también que el canto de algunas aves pareciera ser un verdadero «concierto de la naturaleza», en sentido estricto nada de esto es música. Porque la música es un arte. Y como todo arte es artificial, ocurre solo con y como una técnica particular, como un saber que permite la realización de una obra, una creación de algo que no ocurre naturalmente. Una obra musical, del tipo que sea –indistintamente lo docta, urbana o campesina que sea, lo virtuosa, sencilla o hasta malograda que se manifieste–, comprende una creación que no surgió por sí misma, ni podría haberlo hecho, sin la intervención de un tercero –el músico.

En efecto, la palabra música proviene de la antigua Grecia y fue definida como una técnica, como un arte especial. Para los antiguos

griegos, la música consistía en una disciplina que, al contrario de la gimnástica, que se dedicaba a las actividades deportivas, tenía por objeto las cuestiones del espíritu. Lo musical comprendía para ellos lo que posteriormente se conoció como las destrezas de las artes liberales: leer, escribir, cantar o tocar la lira. Esta consideración de la música como una disciplina vinculada con lo espiritual parece extraña en tiempos en los que esta tiende a tener más que ver con el despliegue de los cuerpos, sea mediante la danza o en su ejecución instrumental. No obstante, esa comprensión griega de la música como un bien cultural del espíritu, veremos, aún permanece.

Desde antaño, la música se entiende, por lo tanto, desde dos perspectivas: a) a partir de la unidad entre poesía, danza y tonos, todos reunidos por el ritmo, y b) como teoría del sonido, es decir, como una disciplina emparentada con la matemática –por aritmética y geométrica– e incluso con la astronomía. En síntesis, la música para los griegos significaba dos cosas: por un lado, la actividad y práctica musical, y la ciencia de la armonía, por el otro. La música, como podemos notar desde aquí, constituye una disciplina que de forma especial reúne tanto elementos propios de lo teórico como de lo práctico.

Por su esencia ambivalente, los griegos, más que entender la música como parte de la estética –del arte de lo bello–, la comprendían en su parte más especulativa y teórica, en relación con una metafísica auditiva o acústica. Un ejemplo de esta concepción de la música la encontramos en los pitagóricos. En efecto, la música ocupa un lugar en extremo importante para la consideración pitagórica del mundo, pues para ellos el ser de las cosas y del mundo en su totalidad posee una armonía que es posible gracias a la unión de lo diverso mediante relaciones numéricas. Dada la consideración de que todo es número, sumado a la comprensión de que la relación entre ellos ocurre a partir de proporciones armónicas, la música y la astronomía –o la astrología, pues para la época la distinción no existía como hoy– representaban disciplinas que precisamente tenían un enorme significado. Porque, si todas las cosas están constituidas por pequeñas unidades, partículas, números y/o representación de ellos, y la articulación entre ellos, en sus distintas proporciones, expresan una armonía, esta se atestigua de forma eminente tanto en lo musical –mediante escalas y acordes–, como

en lo cósmico –a través del movimiento de los astros: «la danza celeste».

Ahora bien, no deja de ser fascinante que para los pitagóricos la música haya tomado un lugar tan importante como la astronomía, pues, si consideramos que para Pitágoras y sus seguidores los filósofos no solo especulan sobre el ser de las cosas, sino que deben también seguir una forma de vida correcta que les permita relacionarse con el mundo, entonces podemos decir que ya para Pitágoras aquella forma de vida correcta era aquella en la que la música tenía un lugar fundamental. El filósofo pitagórico entiende la filosofía y sus especulaciones, por lo tanto, siempre en relación con la vida práctica, y esta requiere saberes musicales. Quizá es a partir de esta importancia de la música para la vida que se puede comprender que los pitagóricos no solo constituyeron una escuela filosófica, sino también una genuina comunidad en sentido político, religioso y también místico, pues, como veremos y fue notado tan magistralmente por Nietzsche, la música posee una función extremadamente llamativa respecto de las comunidades: las cohesiona.

Pero esta función política de la música, que podemos advertir en varias comunidades a lo largo de la historia, no siempre ha sido entendida del modo pitagórico. Para Aristóteles, por ejemplo, la música dejará de estar ligada a la teoría y a la especulación, y será más bien situada junto a los saberes prácticos. Mucho más tarde, recién desde el siglo XVIII, la música se empieza a comprender como un fenómeno estético que es el resultado de la ejecución del genio. Para el Romanticismo, el genio es aquel humano especialmente dotado –por naturaleza– para darle una expresión y un sentido estéticos a la vida. Las obras de arte son así de exclusiva potestad del genio que las crea.

Schopenhauer, antes que Nietzsche, será quien declarará a la música la más noble de las artes, pues advierte que ella expresa e interpreta la vida de mejor modo. A diferencia de las demás artes, la música no es representación de ideas como la poesía o el arte plástico, sino expresión de la voluntad misma –el motor de la vida, según el filósofo–. Ahora bien, no se trata de que la música exprese voluntades individuales, más bien ella manifiesta la voluntad en

general del mundo. Algo similar comprenderá Wagner sobre el rol de la música en su propio proyecto estético-político de renovación cultural. En una lectura vitalista-artística similar a la de Schopenhauer, Wagner pensará que la música como expresión de la voluntad general del mundo trasciende la subjetividad. Desde aquí se comprende el deseo wagneriano de que la música se instaure como nueva religión, en cuanto Wagner y sus coetáneos –entre ellos el propio Nietzsche– ya empiezan a percibir «la muerte de Dios».

Nietzsche será quien no solo recoja las enseñanzas de Schopenhauer al respecto, sino que, además, osará elaborar toda una filosofía a partir de la música. En El nacimiento de la tragedia, Nietzsche expresará con claridad que para él la música es el arte dionisíaco por excelencia. No es el arte del judeocristianismo, sino un arte que permite, como ficción y recurso estético, ofrecer un recurso terapéutico a la vida, sostenerla y proveerla de un sentido. La música dionisíaca viene a representar el arte de la embriaguez, un estado pagano y prejudeocristiano, que se transforma en una afirmación de la vida y de la naturaleza. La música, siguiendo a Nietzsche, sería un arte que no adornaría o embellecería la vida y sus circunstancias, sino que vendría a servir como recurso terapéutico para sobrellevar la tragedia de la existencia. Pero, y volviendo al planteamiento inicial, ¿por qué y en qué sentido la música salva a la vida de una errancia? O, dicho más concretamente, ¿de qué errancia podría la música salvarnos hoy? Y, más importante aún, ¿qué aportación sustancial podría hacernos para cohesionar una comunidad más sana?

Para comprender esto conviene mirar nuestro presente. Y es indudable que una de las características más evidentes de nuestra era actual es el predominio de lo óptico por sobre los demás sentidos. Este primado se constata en muchísimas de las prácticas cotidianas que desarrollamos y en la forma de vida que llevamos. Sobre aquellas, Byung-Chul Han ha dedicado múltiples reflexiones. Han argumenta que vivimos en una época en la que no solo, como hemos señalado antes, prima el individuo, sino que se trata también de un individuo claramente narciso. Prueba de ello es la hiperexposición de la vida común y corriente mediante la utilización de plataformas digitales de comunicación y que hemos normalizado –el sujeto moderno no solo vive para sí, sino que lo

hace en gran medida a través de la imagen que proyecta de sí en Instagram, Twitter o Facebook–. Y aquí la exposición parece no tener límites: la información compartida transita desde lo más privado del hogar y del alma –nuestros afectos, emociones, estado de salud o personas más amadas–, hasta cuestiones emotivas de las más confidenciales e íntimas –denuncias de delitos, acosos sexuales y laborales, amores, desamores, duelos, miedos, inseguridades, etcétera, pasando por otra serie de cuestiones más públicas, sean las trivialidades cotidianas o los chascarros faranduleros, las actividades laborales, las creencias religiosas o las ideologías, las experiencias estéticas o artísticas, el ocio, las vacaciones, etcétera. Particularmente, evidenciamos también por doquier la crisis de las relaciones amorosas como resultado del narcisismo permanente entre los amantes.

El primado de lo visual en la cultura pareciera justamente tener que ver con el desamparo del sujeto moderno y su dificultad para generar vínculos comunitarios más o menos estables. Gracias a diversas posibilidades tecnológicas, estamos más cerca y más comunicados que nunca, nos visibilizamos y aparecemos por doquier, más en ello se advierte una «insularización» –como señala Sloterdijk– cada vez mayor del individuo. Pero ¿qué tiene que ver el predominio de lo visual y la hiperexposición propios de la época con la dificultad para conformar grupos y/o comunidades políticas con vínculos más estables? Todo. Porque lo que en la actualidad se observa es una autocomprensión de los humanos como actores en el escenario del mundo, una que asume «que ser y ser-visto convergen»[3] y, por lo tanto, se vive la interioridad desde la exterioridad –de donde ningún amparo genuino es realmente posible–. En este capítulo intentaremos profundizar en ello y mostraremos que el primado de lo visual, si bien se agudiza particularmente con el desarrollo de una serie de tecnologías y plataformas digitales en las últimas décadas, tiene un origen mucho más antiguo, precisamente en un logos huérfano, solitario y visual.

Quizá el mayor crítico del primado de lo óptico –y, por ello, en la vida–, anterior a Han, fue Martin Heidegger. Y, probablemente, la crítica de Heidegger tiene también relación con sus intensas lecturas de Nietzsche. Para Heidegger, la filosofía de Nietzsche, por su forma y su contenido poéticos, representará una recuperación y una

reinterpretación de un logos premetafísico, un logos en sentido amplio, hermenéutico y fenomenológico, que se vincula a la experiencia comprensiva que somos siempre; un sentido que en Nietzsche, podría llamarse «perspectiva» o «síntoma» y que, por variado que sea, se trata de un acceso que se escapa a cualquier objetivación de la verdad, a un saber en sí, sustancial, esencialista y con validez extratemporal. Heidegger aprende de Nietzsche un paradigma lingüístico que puede nombrar sin por ello determinar o fijar sentidos, pues, tanto para Heidegger como para Nietzsche, el devenir y el cambio son constitutivos de toda comprensión. Nietzsche fascina a Heidegger por la importancia del lenguaje poético en su pensar. En efecto, Heidegger en el Origen de la obra de arte nos dirá que todo pensar «genuino» es originariamente «poético», una formulación muy similar a la que usa el propio Nietzsche. Para Heidegger, Nietzsche –y no Hölderlin– es el poeta más influyente en su trabajo filosófico precisamente porque es un poeta-filósofo, porque defiende una racionalidad que, por poética, es también según él, la más filosófica.

Así, uno de los planteamientos más interesantes y quizá menos conocidos de Heidegger consiste en su interpretación de la historia de la filosofía como la historia del primado de lo óptico. Según el filósofo, Parménides, Platón, Descartes, Hegel y Husserl, entre otros, demostrarían una inclinación permanente por describir y explicar los asuntos de la filosofía mediante el recurso a metáforas visuales. La tesis heideggeriana es convincente. Basta mencionar algunos de los conceptos más conocidos y empleados en filosofía –por ejemplo, teoría, contemplación, idea, «claro y distinto», representación, claridad, fenómeno, etcétera– para comprender la argumentación. A su vez, ese predominio no es solo una herramienta lingüística, sino que, de acuerdo con Heidegger, se vincula con una comprensión particular del lenguaje, del logos, como una actividad que se da en el lenguaje, pero cuyas determinaciones poseen una validez ulterior.

No obstante, y aun cuando menos frecuentemente, Heidegger reconoce en la filosofía otra metafórica –otra comprensión del logos– que compite en paralelo con el primado óptico: el logos de la escucha. Heráclito representa aquí a uno de sus referentes paradigmáticos y que influye con la misma intensidad tanto a Nietzsche como a Heidegger. Con el mandato de Heráclito de saber

«oír al logos», nos dice Heidegger, se expresa un logos, un lenguaje particular, distinto del logos óptico perteneciente al uso categorial y/o proposicional. Mientras que el logos proposicional, el logos apophantikos aristotélico, se comprende a partir del uso de proposiciones informativas, donde obtenemos conocimiento de algo a partir de sus predicados, el logos comprometido con la escucha constituye algo distinto, un logos arraigado en la comprensión y en la experiencia de sentido que trasciende lo predicativo, un logos «sereno» o «meditativo» (gelassen), que permite la donación libre, dinámica e histórica de lo que acontece.

La fascinación de Heidegger con el lenguaje poético de Nietzsche se relaciona, pues, con la crítica con la que ambos arremeten contra la superioridad de la metafísica visual y estática. Nietzsche y Heidegger rechazan la pretensión supra-temporal de la filosofía en cuanto esta implica una forma de racionalidad ahistórica, racionalista, dualista, contraria al devenir, al movimiento y a la fluidez que caracterizan a la existencia. Y que, mediante este lenguaje, pasa por alto que, existiendo, el ser humano tiene un acceso inmediato de sentido y comprensión del mundo y de los otros, un sentido que, aunque no se manifiesta mediante un lenguaje proposicional capaz de diferenciar entre enunciados verdaderos o falsos, no deja de ser una experiencia de sentido originario: la vida fáctica, para el joven Heidegger, es, al igual que la vida en la tierra, en el «más acá» para Nietzsche, una vida que se experimenta con sentido –independiente de las condiciones de verdad o falsedad de lo enunciado–. Mientras que, para Nietzsche, no hay identidades lógicas o naturales que sustancien la realidad objetivamente, tampoco para Heidegger el sentido objetivo es algo que construya su contraparte, el sujeto, como un garante de realidad, pues para ambos, la realidad no está constituida por hechos objetivos, sino que por sus interpretaciones.

Ahora bien, en ambos casos, aquellas interpretaciones tampoco surgen del azar o de la voluntad de un sujeto, sino que las comprensiones del mundo constituyen más bien «respuestas» (Heidegger), «perspectivas» o «ficciones» (Nietzsche) contingentes, sentidos situados, posibles, de algo que nos interpela, que se nos manifiesta y que somos capaces de recibir. Heidegger encuentra en el lenguaje poético de Nietzsche una forma de racionalidad que

incorpora el devenir, el conflicto, la negatividad, la diferencia y, con ello, la posibilidad de múltiples sentidos y nuevas experiencias de mundo. Ambos, Nietzsche y Heidegger, coinciden en que la palabra, por el simple hecho de ser tal, no solo da lugar a realidades, sino que, al hacerlo, inevitablemente, escoge unas posibilidades y cierra otras. Pero, dentro de las diversas palabras que se puedan utilizar, el lenguaje poético tiene la particularidad de no cerrar jamás del todo lo que enuncia, sino que plantea el mundo desde un lenguaje que queda abierto a las interpretaciones, a las ambigüedades y, así, a descubrir nuevos sentidos.

Uno podría decir que Heidegger encuentra en Nietzsche el logos musical que buscó, pero sin sentirlo como lo hizo Nietzsche, porque Heidegger, si bien es uno de los filósofos que mejor estudió la historia de la filosofía, atendió poco a la música, a la danza y al cuerpo. El logos como una escucha –aquel propuesto por Heráclito y que Nietzsche también oye– no intenta fijar, ni determinar la realidad, por medio de categorías, más bien se trata de una apertura que ante todo es silencio, que calla, y con ello permite que aparezca lo otro. Ese logos musical de Nietzsche no ocurre como un mero supuesto ontológico o metafórico, sino como proviniente de una propuesta fáctica, de un cuerpo que oye, que se deja afectar auditivamente por lo que lo rodea, por voces que lo llaman y le demandan. De esa naturaleza auditiva o musical del logos se compone precisamente el logos ancestral que explicábamos en el capítulo 1, «Logos huérfano y logos ancestral», un logos encarnado en el cuerpo especial del animal humano.

Heidegger, a diferencia de Nietzsche, nunca logró incorporar realmente el cuerpo en su filosofía. Porque o bien rechazaba su comprensión reduccionista como mero suceso biológico-determinista (como algunos peligrosos darwinistas nacionalsocialistas de su tiempo afirmaban), o bien porque rechazaba una visión cartesiana-mecanicista del cuerpo. Ambas negativas son correctas, sin embargo, el cuerpo como un hecho orgánico y/o fisiológico no tiene por qué ser entendido solo así. Para Heidegger, el cuerpo humano –el cuerpo del Dasein– no se puede entender completamente ni desde la biología (como Darwin) ni desde la extensión (como Descartes), sino desde la afectividad, desde lo que denomina el «temple o estado de ánimo», del sentirnos

afectados por algo, pero no pensó en una forma intermedia –entre narratividad y organicidad– como lo hizo Nietzsche. Así, la comprensión heideggeriana del cuerpo termina siendo algo altamente especulativo, una cuestión mentada, un cuerpo orientativo –como postula la fenomenología–, pero que termina siendo un cuerpo extrañamente intelectivo.[4] No por nada criticaba Lévinas que el Dasein heideggeriano –al carecer de «rostro» y de cuerpo– jamás podía tener hambre, ni tampoco poseer un género.

Volviendo a la primacía de la poesía sobre otros modos del lenguaje, esta pareciera haber sido escogida por Heidegger debido a su componente musical, pues, siendo la poesía una forma de ejecución rítmica, el lenguaje poético adquiere un rol supletorio del cuerpo, y se convierte en instancia primigenia de sentido –algo así como lo que para Nietzsche es el cuerpo como «gran razón», como una racionalidad corpórea que no separa el cuerpo de la mente–. La «gran razón del cuerpo» postulada por Nietzsche como instancia comprensiva originaria trasciende su conceptualización como recurso lingüístico o filosófico, pues consiste en una comprensión que metaboliza, digiere, mastica y, por ello, incorpora un sentido que es siempre fisiológico y suprafisiológico a la vez, una indigestión que, metafóricamente, hace realidades. Heidegger, dijimos, no sabe del cuerpo ni de sus metabolismos. Solo es supuesto, teóricamente, como posibilidad afectiva o temple de ánimo, pero jamás como una sensibilidad pujante, pulsional, indignada, vital, doliente: el Dasein no desea ni padece.

Ahora bien, el lenguaje poético que cautiva a Heidegger y que practica Nietzsche es aquel propio del poema, un lenguaje que no viene a informar objetivamente de sucesos del mundo o describir estados de cosas. Más bien se trata de un suceso lingüístico que actúa como una metáfora del cuerpo; el poema es una suerte de caja de resonancia que abre la experiencia del tiempo en una espacialidad repleta de sentido y que incorpora el cambio y la transmutación. El poema es sonido-sintiente, un cuerpo escrito que permite sentir y sentirse mientras suena. El poema entonces es también una verdad propia, pero verdad en sentido de manifestación auténtica del sentir de un cuerpo: el poema es la melodía en la que el cuerpo se vuelve espíritu y el espíritu se torna carne.

El logos poético nietzscheano se comprende entonces como una necesidad originaria que materializa la escucha y libera del yugo de la imagen y sus lenguajes propositivos; el poema es metáfora de un cuerpo afectado y afectivo muy distinto al cuerpo que solo ve y describe desde una desafectada distancia. Porque el sentido auditivo, a diferencia del visual, no quiere ni puede mantener distancias entre interioridad y exterioridad. En la escucha, lo que sea que oímos, aunque provenga desde fuera, a partir de la voz de la conciencia o del llamado de las cosas, siempre se percibe desde dentro. En el oír no hay dentro y afuera, pues todo es interioridad, intimidad y, por lo tanto, profundo amparo. Por el contrario, en el ver, lo que está siendo visto y uno mismo mantienen una distancia imposible de sortear. Siendo esto así, y a sabiendas de que toda escucha se abre a lo otro estando ya permeado por la propia subjetividad oyente, lo que permite es un lenguaje que experimenta, siente, no determina ni acota, sino que juega, crea y se desdibuja. En el oír me aparezco oyendo, aquí y ahora, y en simultáneo aparece lo otro en ese mismo tiempo desdibujado, donde aparezco yo mismo siendo quien oye.

Pero dejemos la historia de la filosofía y volvamos a la música como fenómeno, para explorar su sentido político y/o comunitario. La música es una disciplina que, como hemos visto, conjuga dos opuestos: teoría y praxis. En efecto, la música, y aquí pensemos desprejuicidamente en cualquier tipo de obra –desde una sinfonía de Beethoven, una tonada folclórica de Violeta Parra, una canción de AC/DC o de Bud Bunny o una composición electrónica de Ricardo Villalobos– y notaremos que todas son posibles porque siguen una serie de reglas: todas ellas, con mayor o menor complejidad, forman acordes armónicos que luego reconocemos como música.

La música es, sin duda, un juego especial –en alemán, por ejemplo, se dice «Musikspielen», tocar como un jugar con la música. Como todo juego, este posee reglas particulares y distintas a las de otros juegos. Fuera de que existen competencias musicales, lo cierto es que una obra musical, en sí misma, es un juego que no compite con algo, no busca ganar, y, por ello, no puede perder. Además, y en cuanto se trata de un juego, no está ahí para servir a la vida como otras técnicas. La técnica o arte musical va por un carril

independiente de aquellos, por ejemplo, de la técnica agraria o del arte médico. Hay algo absolutamente libre, innecesario y autorreferencial de la música. En este sentido, la música y la filosofía constituyen hermanas gemelas, pues en ambos casos vienen a desplegar las posibilidades más decididamente humanas, ajenas a otras que buscan garantizar o asegurar las condiciones materiales de la vida individual y colectivamente.

Stravinsky, el gran compositor ruso, sostiene que el músico no está en condiciones de expresar algo, sino que estructura el tiempo. Nuevamente damos con una forma de explicar la música con un enorme poder retórico, pero con una aún más grande incertidumbre epistémica. ¿Qué quiere decir que la música estructure el tiempo? Posiblemente, una forma de comprender esto se relacione con la comprensión de la música no solo como armonía, sino en relación con el ritmo en cuanto constituye una forma de habitar el tiempo, de extenderlo, alargarlo, perderlo. Pero, además, y siguiendo la intuición de que música y filosofía son parientes muy próximos, quizá sea la maravilla de la música la que abre dimensiones de sentido, pero no a través de conceptos, teorías o explicaciones, sino que, con su despliegue y su formalidad matemáticos, puede ser, y es, espacio de sensaciones y percepciones. La música no es música en virtud del relato que pueda contener, pues puede muy bien carecer de él y ser solo música. Y solo siendo eso mismo, música, nos permite adentrarnos en posibilidades y mundos sonoros que no existen en la realidad natural –también en mundos que se pensaron irracionales, pero que, en realidad no lo son.

En su libro Irracionalidad. Una historia del lado oscuro de la razón, Justin E. H. Smith revisa una serie de las llamadas «irracionalidades» que han permeado la historia humana. Y en uno de sus capítulos trata justamente el fenómeno auditivo y aquella racionalidad especial de «las voces». En el texto, Smith cita una reflexión de Virginia Woolf que expresa en gran parte lo que aquí deseamos explorar:

¿Y qué es el conocimiento? ¿Qué son nuestros hombres eruditos sino los descendientes de las brujas y de los ermitaños que se agachaban en las cuevas y en los bosques para hacer infusiones de

hierbas, interrogar a las musarañas y anotar el lenguaje de las estrellas?[5]

Smith sentencia: «El filósofo no adivina, ni invoca, ni se limita a tomar dictado de una fuente superior, real o imaginaria, sino que más bien reflexiona sobre las cosas, paso a paso, por su propia cuenta».[6]

Como sostiene Smith, Julian Jaynes enfatiza (El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral, 1976) que los seres humanos, hasta hace alrededor de entre tres mil y cinco mil años,

oían voces todo el tiempo y en todas partes, y por ende soñaban despiertos en el sentido amplio del término que ya hemos considerado, a la manera en que hoy lo hace un número relativamente pequeño de personas clasificadas como enfermas mentales. Vivían en sintonía con sus voces interiores hasta que –por obra de algún salto evolutivo sobre el que hasta ahora sabemos demasiado poco– la mente bicameral desapareció para dar paso a la deliberación consciente de los individuos.[7]

Pero ¿qué quiere decir eso de la «mente bicameral» de Jaynes? Smith lo explica como sigue:

[L]a volición, el planeamiento, la iniciativa se organiza sin conciencia alguna, y luego es dicha al individuo en su lenguaje familiar, a veces con el aura visual de un amigo o una figura de autoridad o un dios, o a veces solo en forma de voz. El individuo obedecía a estas voces alucinantes porque no podía ver qué hacer por sí mismo.[8]

Este planteamiento y la interpretación de Smith son sumamente

interesantes. La mente bicameral residiría en una suerte de comprensión prefilosófica y previa a lo que sería la adquisición de la conciencia y que, para Jaynes, tendrían los griegos homéricos al igual que otros seres humanos de pueblos antiguos. Para estos, según Jaynes, la realidad y el mundo que vivían los experimentaban con una inmediatez intuitiva a partir de una especie de mente alucinatoria y prerracional, y actuarían guiados automáticamente obedeciendo voces de dioses. Para Jaynes, esto significaría que la conciencia –la capacidad reflexiva y discursiva propia de nuestra autopercepción– residiría en que escaparía a la evolución animal.

Ahora bien, la tesis de Jaynes fue muy polémica por razones evidentes. En particular, porque plantearía que los seres humanos pertenecientes a culturas primitivas no poseerían el mismo estatus racional –carecerían de conciencia– que, por ejemplo, nosotros. Se trataría entonces de que entre dichos humanos y nosotros, los herederos del Homo sapiens sapiens, nos separarían naturalezas distintas. Y, por cierto, esta consecuencia divisoria es en extremo problemática e indeseable, porque negaría la posibilidad de verlos como sujetos con conciencia, dejándolos más cerca del mundo animal e irracional, que del mundo humano cultural y racional. Aquí, notamos, se replicaría e incluso sustentaría la división que denuncia Sloterdijk entre culturas y/o humanos primitivos e «inferiores» versus los humanos civilizados y «superiores». Como explican José Dueñas-Tentori et al.:

> Los hombres primitivos vivían en una realidad donde no había subjetividad, no existía advertencia total de la percepción del mundo, no había espacio mental para introspecciones; la planeación, la voluntad y la iniciativa se organizaban sin la intervención de la conciencia y luego se comunicaban intracerebralmente al individuo en un lenguaje familiar, acorde al marco conceptual de su tiempo histórico y en forma alucinada, siendo interpretado esto como un mensaje de los dioses.[9]

Según esta interpretación, con la evolución cultural del ser humano y el paso de la vida de pequeños grupos de cazadores-recolectores a

asentamientos agrícolas fue que los humanos desarrollaron el lenguaje y la conciencia, y con ello se independizaron de los dioses y crearon la subjetividad, la individualidad y la civilización. A partir de una emancipación de los dioses, de aquellas voces que se presentaban con autoridad y que eran las responsables de ordenar el mundo colectivo e individual de los humanos primitivos, serían posibles desarrollos posteriores como la introspección, el desarrollo cerebral y la aparición de la estructura psíquica del Yo. Así, la mente bicameral refiere a la concepción de la mente de estos individuos primitivos desde una división: una parte divina ejecutiva y otra parte operativa humana, en la que el individuo es considerado quien, de manera inconsciente, actuaba y se desenvolvía, bajo una suerte de automatismo.

No obstante, e independientemente de estar en desacuerdo con la división que hace Jaynes entre tipos de naturalezas humanas, otro gran problema de su interpretación es que se funda en una visión restringida de los conceptos de conciencia y racionalidad. Si por racionalidad entendemos el logos huérfano del que hablábamos en el capítulo 1, «Logos huérfano y logos ancestral», entonces toda comprensión mítica del mundo queda fuera de ella. Pero aquí postulamos que el logos ancestral es justamente una forma de comprensión originaria que permite, posteriormente, el despliegue de la racionalidad en sentido restringido. No es, pues, como piensa Jaynes, que el individuo primitivo de las culturas antiguas, homéricas o mesopotámicas no posean conciencia; habría que decir de forma más sensata que su manera de experimentar la conciencia no ocurría sin una relación con algo trascendente que habitaba en ellos. Eso trascendente, a lo que llamaría las «voces», si bien pueden parecer alucinaciones desde el punto de vista moderno –por ejemplo, al pensar que sus acciones se justificaban como las ordenanzas que recibían de una montaña o de una pantera y que nosotros, modernos, no logramos concebir como tales–, pertenecen a lo que la propia mente de estas personas podía reconocer como ordenanzas. Es decir, en el foro interior de estos individuos las ordenanzas, los mandatos de las voces de dioses o de otros entes inmateriales, todas estas interpelaciones constituyen demostraciones de aquella extraña capacidad que describíamos como propia del logos ancestral: aquel poder ser interpelados por elementos del entorno y actuar en respuesta a ellos.

Lo interesante de esta interpretación radica en la consideración de que el acceso a la constitución de sentido, su forma de relacionarse con lo que los rodeaba –personas, animales, cosas del mundo...– ocurría como una respuesta a lo que, de una u otra forma, aparece como un requerimiento, una voz con algún tipo de autoridad externa y no por la justificación que hace el propio individuo desde su propia voz o conciencia.

Pensemos lo que menciona Jaynes, pero no vinculándolo, como lo hizo él, con los griegos homéricos, sino con otros humanos de culturas no occidentales. Por ejemplo, con el amerindio amazónico como lo ha descrito el antropólogo brasileño Viveiros de Castro. Según Viveiros, para el amerindio no solo los seres humanos despliegan agencia, es decir, son sujetos que actúan bajo intereses y motivaciones propias, sino que esta propiedad la demuestran entidades no humanas: los animales, los ríos, las plantas, las montañas... Incluso los muertos y/o los espíritus de la selva tendrían algún tipo de agencia, es decir, serían considerados como personas y nosotros, humanos, por el contrario, seríamos no-personas para ellos.

Reconocer que podrían existir otras formas de relacionarse con uno mismo distintas a la distancia introspectiva, a saber, como siendo respuesta a «voces» divinas, no implica que uno tenga conciencia de sí. En primer lugar, debe haber una diferencia entre las voces divinas y quien las recibe. Esta condición requiere una separación previa entre el Yo –mandatado– y algo otro –que mandata–. Y aunque pueda incluso ser cierto, asumiendo que aquel Yo aún no corresponde al sujeto individualizado, a la identidad soberana que manifiesta el griego del logos categorial y que llega a su apogeo en la Modernidad, concediendo incluso que su actuar ocurra siguiendo «voces», no por ello se confunde ni con el mandato ni con lo que lo rodea. Hay ya un cierto lugar propio, diferenciado de lo otro. Quizá también el mamífero, que por tantos siglos se ha explicado como el que sigue instintos, sigue mandatos que no puede explicar de dónde provienen. Quizá los instintos de los animales no humanos aún no han llegado a transformarse en «voces» –aún no han evolucionado en esa capacidad de escucha y, por lo tanto, de lenguaje– y es posiblemente esa particular forma de locura del animal que somos –ese oír voces– la verdadera cuestión que nos diferencia. Esto es

relevante porque con esta posibilidad nuevamente revinculamos al humano con sus parientes mamíferos, pues ya no se trata de que la palabra, el lenguaje, las voces y todo lo que llamamos logos, se sigan contemplando como algo regalado, impuesto o donado por alguna divinidad o instancia cognitiva superior, sino solamente que evolucionamos de esta forma, pero que, en teoría y si las condiciones adaptativas lo requieren, otras especies eventualmente también podrían hacerlo.

Concordemos, pues, que aquel «oír voces» primitivo –esa extraña locura del animal humano– es muestra de una racionalidad especial. Porque, pese a que no podía distinguir el origen de esas voces, oía de algún modo como distinto de sí, y es gracias a esa separación que cualquier mandato es posible. Ese dejarse interpelar por lo otro, indistintamente de si esa voz es reconocida como transmisión divina o racional, autorizada por un sueño, una ilusión o un mito, sigue siendo una característica que lo aparta del actuar inmediato de otros mamíferos –carente de voces–. Más que tratarse de diferencias antropológicas sustanciales, la mente bicameral del griego homérico –y de quienes despliegan una racionalidad mítica– describiría más bien una forma de simbolización, a lo sumo, distinta de la que caracteriza a la racionalidad, digamos, científica. Siguiendo a Roy Wagner en The invention of the culture (1981), y como lo explica Viveiros de Castro, en las culturas hallamos dos formas diferentes de simbolizar: por un lado, un «simbolismo convencional o colectivizante», y un «simbolismo diferenciante o inventivo», por el otro. Mientras que, en el primer caso, los signos (símbolos) son organizados en función de referentes considerados como distintos de ellos mismos, en el segundo caso, símbolos y referentes no se distinguen, es decir, los símbolos se representan a sí mismos. [10] Con esto presente, podríamos ubicar el pensar mítico de la mente bicameral de Jaynes del lado del segundo tipo de simbolización.

En nuestros términos, podríamos decir que ambas formas de simbolización son posibles, habilitadas por aquel logos ancestral que caracterizamos antes y que posee eminentemente un carácter auditivo, pues, en cuanto escucha, nos referimos a una apertura inicial que nos permite ser y entrar en relación con algo distinto gracias a una asimetría acústica: entre lo que mandata ser reconocido –lo otro, las voces, el mundo, la realidad exterior o

como se lo denomine a aquel remitente– y quien recibe aquella demanda como una interpelación –el receptor que somos de aquello.

A partir de esta forma sonora particular de entender el logos ancestral, algo que, hasta donde sabemos, es exclusivo del animal que somos, podemos ampliar nuestra consideración de la comprensión humana a la vez que la mantenemos vinculada con la evolución de las especies. Jaynes, como indica Smith, se habría esforzado en mostrar que hay una diferencia radical entre los griegos homéricos y nosotros, es decir, entre los griegos que profesaban y cultivaban un pensar mítico, y nosotros, que nos orientamos por el uso del propio entendimiento –la racionalidad poshomérica, filosófica y/o científica. No obstante, si somos consecuentes con el planteo de Sloterdijk que aboga por incluir la prehistoria humana (y, así, a los injustamente denominados «primitivos» o «inferiores») en la comprensión de su organización sociopolítica, y que vertebra gran parte de las reflexiones aquí planteadas, entonces es evidente que no podemos aceptar la tesis de Jaynes de una separación sustancial entre ambos. Smith, siguiendo los conocimientos de antropólogos destacados, sostiene que el desarrollo de la producción de textos y de la escritura permitieron al ser humano evolucionar con un tipo de racionalidad especial, más cercana a lo que hoy llamamos restringidamente «la razón» –y que en este ensayo llamamos logos huérfano. No obstante, el carácter textual y escritural de la razón no es, de acuerdo con la interpretación que proponemos, ni el modo inaugural ni tampoco el único de la razón humana.

A mi juicio, el planteo de la mente bicameral de Jaynes debe desarrollarse en otra dirección. En vez de interpretarla como un estadio inferior, de lo que se podría tratar es de considerarla como parte de una racionalidad mucho mayor y más amplia que la «pequeña razón del espíritu» propia del pensar posmítico. Aquí nuevamente son más que pertinentes las reflexiones del antropólogo Viveiros de Castro. De acuerdo con Viveiros, los indígenas amazónicos, al igual que otros pertenecientes a pueblos originarios, tienen una manera de comprender la animalidad y la divinidad muy diferente a la que hemos heredado desde la tradición judeocristiana, pero que es preciso advertir. En este sentido, considera que

mientras «la praxis europea consiste en hacer almas (y en diferenciar culturas) a partir de un fondo material cultural dado (la naturaleza)», por el lado de «la praxis indígena», esta «consiste en hacer cuerpos (y en diferenciar las especies) a partir de un continuo socioespiritual dado», y que ocurre gracias al «mito».[11] Con esto en mente, Viveiros de Castro identifica en distintos habitantes de pueblos indígenas de América lo que denomina un perspectivismo amerindio. De acuerdo con este planteamiento, los amerindios

comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centros de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades.[12]

Debido a que la inclusión de intencionalidad –es decir, se reconoce una amplia gama de agentes o sujetos– que trasciende a lo solamente humano –como en nuestras tradiciones occidentales–[13], e involucra a otros habitantes del mundo –como animales no humanos, plantas, muertos, divinidades, cuestiones meteorológicas...–, Viveiros introduce también el concepto de multinaturalismo amerindio.

Según la tesis del multinaturalismo –y en oposición al multiculturalismo–, el mundo del amerindio está compuesto por una amplia diversidad de actuantes pertenecientes al mundo natural. Así, por ejemplo, una pantera le habla al amerindio y es oída y considerada por ellos como agente, como una persona que, como otras, se expresa, tiene intenciones y deseos, y ordena. En este sentido, además de los humanos, toda la naturaleza, desde lo más elemental, lo orgánico (plantas y animales), como lo inorgánico como montañas o ríos, serían portadores de intereses, constituyen exigencias, demandas y poseerían, por lo tanto, «almas»[14] análogas, pero se corporizarían y autocomprenderían de forma diferente: «La forma como los humanos ven a los animales, a los espíritus y a otros actuantes cósmicos es profundamente diferente de la forma como esos seres los ven y se ven».[15] Mientras que las personas, por ejemplo, ven a los animales como animales, animales como la

pantera u otros ven a los humanos como presas, y estas últimas comprenden a los humanos como espíritus o predadores.[16] Notamos que lo genuinamente innovador que plantea Viveiros sobre el perspectivismo multinaturalista del indígena del Nuevo Mundo consiste en que, en principio, todos los habitantes del universo puede ser considerados «extensivamente personas».[17] No se trata de defender que cada una lo sea, sino más bien de la posibilidad ontológica que tendría todo lo que nos rodea de transformarse en una persona. Siendo esto así, se despedaza tanto la visión sustancial de la personalidad como también su vinculación exclusiva con el animal humano: las distintas especies, humanas y no humanas, pueden convertirse en sujetos intencionales, en personas.

Este predominio de la posibilidad de ser persona es, pues, anterior, compartido y más originario para el perspectivismo amerindio que la noción de humanidad. Con esto, obtenemos nuevamente una consideración del animal humano como vinculado estructuralmente con los más diversos habitantes del cosmos –terrenales vegetativos, animales o divinos– y diferenciado gradualmente de ellos solo en virtud de sus cuerpos, y no por sus almas, como sostuvo por tanto tiempo el judeocristianismo y buena parte de la historia de la filosofía.

Hay otro aspecto sumamente interesante de la propuesta de Viveiros que tiene especial significado para este ensayo, pues, de acuerdo con el perspectivismo amerindio, y contrariamente a la tradición eurocéntrica, ya no es el poeta, el filósofo o el sacerdote quienes acceden de forma particular a los bienes superiores (culturales e intelectuales), sino el chamán, pues en el mundo amerindio los chamanes son quienes poseen la capacidad para «atravesar las barreras corporales entre las especies», y pueden así «adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas» y así «administrar las relaciones entre estas y los humanos». Los chamanes, por lo tanto, asumen «el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico».[18] Contrariamente al proceso de objetivación del modelo eurooccidental, el chamán logra un conocimiento no porque distinga entre lo que objetivamente pertenezca a un objeto –diferenciado del sujeto cognoscente–, sino porque lo «personifica», es decir, adopta «el punto de vista de lo que se desea conocer».[19] Dicho en otros términos, el chamán comunica

entre especies no desde una distinción entre lo que un otro relate o él mismo se relate, sino siendo, encarnando él mismo la voz de ese otro. El chamán no expone, como en un escenario, lo que conoce, sino que es él mismo abducido por lo que desea transmitir –y por eso es quien tiene una suerte de «doble ciudadanía con la especie», y pueden «establecer comunicación entre ellas» ocasionalmente y en condiciones especiales.[20] Y ¿qué es lo que esa comunicación transespecie permitiría ver? Según Viveiros, lo que rescata el perspectivismo multinaturalista amerindio es que, en resumen, si bien animales no humanos y humanos compartimos categorías similares al ver el mundo, lo vemos de forma distinta, pues cada especie ve el mundo en virtud de interpretaciones particulares, respectivas a su propia perspectiva como especie:

[L]o que para nosotros es sangre, para los jaguares es cerveza; lo que para las almas de los muertos es un cadáver podrido, para nosotros es una mandioca fermentada; lo que nosotros vemos como un charco de barro, para los tapires es una gran casa ceremonial...[21]

Notamos mejor aquí lo señalado antes: lo que vemos del mundo, sus diferencias específicas, responden a la especificada dada corporalmente. El cuerpo de cada cual, animal humano o no, constituye el principio originario que permite conceptualizar discursivamente algo como «sangre» o «cerveza».

Con todo lo que hemos analizado hasta aquí, comprendemos ahora desde el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro que, si bien el pensamiento «salvaje» –como lo llamaba Lévi-Strauss– puede considerarse no proposicional, no por ello carece de racionalidad. Muy por el contrario, tanto los griegos homéricos como los amerindios descritos por Viveiros comparten una capacidad indiscutible de conformar y tener mundo a partir de reconocer la interpelación de un otro –sea una voz divina o una animal– como un mandato. Y ello no significa que sean primitivos o carentes de conciencia, como afirma erradamente Jaynes, sino que habita desde una forma de racionalidad originaria, abierta y sonora que, de la emergencia y la absolutización del individuo, y la reducción de la

racionalidad a mero ejercicio proposicional ha sido ignorada.

El gran olvido del Homo sapiens, desde su idealización racional del individuo moderno mediante un logos huérfano, es su racionalidad ancestral primigenia. Una racionalidad que, en efecto, oía voces como autoridades anteriores, sean de la autoridad de los antepasados familiares, los antiguos líderes del clan, como de los griegos homéricos míticos, o del resto de los habitantes del cosmos, como los amerindios de la Amazonia. En todos estos casos se olvida que aquello que mandataba, de algún modo, se vinculaba con órdenes, llamados que eran comprendidos como ordenanzas naturales: todos habitando una tierra y un presente como algo que, de una u otra forma, poseía un sentido que trasciende el mero ejercicio de la voluntad del individuo –metafísico, fictivo, especulativo, loco o como se quiera llamar–. Y ese sentido, aun cuando hayan sido ordenanzas terrestres, tenían, por tratarse de voces por parte de interlocutores con algún tipo de agencia propia, ya un lugar trascendente. Estas voces eran capaces de unificar al clan y lo cohesionaban desde la interioridad más fiel, más reconocida de autoridad, aun cuando fuese comprendida desde fuera. Nietzsche, decíamos al inicio de este capítulo, quizá por lo mismo, proclamó en su Zaratustra que «solo creería en un dios que supiera bailar». Porque se trataría de un dios, de una autoridad que sabría del y desde el cuerpo, que emergería divino siendo cuerpo, como fuente de una racionalidad primigenia de sentido –individual y colectivo–. En ninguna parte queda más claro el profundo sentido político –conformador, estructurador y regulador de comunidades– propio de la música que en la siguiente cita de El nacimiento de la tragedia, que me permito reproducir en extenso:

Bajo la magia de lo dionisíaco no solo se renueva la alianza de persona en persona: también la naturaleza alienada, hostil o subyugada celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el ser humano. De manera voluntaria ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto. El carro de Dioniso está cubierto de flores y guirnaldas: bajo su yugo la pantera y el tigre caminan paso a paso. Transformemos el Canto a la alegría de Beethoven en una pintura y

no nos quedemos atrás con nuestra fuerza imaginativa cuando millones se postran en el polvo lleno de escalofríos: de esta manera podremos acercarnos a lo dionisíaco. Ahora el esclavo es hombre libre, ahora se rompen todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la moda atrevida han establecido entre los humanos. Ahora, en el evangelio de la armonía de los mundos, cada cual se siente no solo unido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino hecho uno con él, como si el velo de Maya estuviera roto y tan solo revolotease en jirones ante el misterioso Uno-primordial. Cantando y bailando se exterioriza el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar, y está en camino de ponerse a volar por los aires bailando. En sus gestos habla la transformación mágica. Así como ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, así también resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo ahora anda tan extático y erguido como veía en sueños que andaban los dioses. El ser humano no es ya artista, se ha convertido en obra de arte: la artística violencia de la naturaleza entera se revela aquí bajo los escalofríos de la embriaguez para la suma satisfacción deliciosa del Uno-primordial. La arcilla más noble, el mármol más precisado es aquí amasada y tallado, el ser humano, y a los golpes del cincel del artista dionisíaco de los mundos resuena la llamada de los misteriosos eleusinos: «¿Caéis postrados, millones? Mundo, ¡presientes tú al creador?».[22]

La reflexión es tan rica en matices y sentidos que debe ser analizada por partes. En primer lugar, habría que reconocer que la fiesta al dios Dioniso, el dios del exceso, del desborde y la embriaguez, tendría un sentido profundamente político, pues es a través de aquella celebración que se permitiría renovar «la alianza de persona en persona», es decir, en la embriaguez dionisíaca se trascienden los rangos, no hay jerarquías entre señores y esclavos, y cada cual se reconoce ante el otro como igual. Adicionalmente, y eso es también fundamental, se renueva la relación entre ellos y la naturaleza. Porque Nietzsche observa que el griego homérico no es un animal sano, es decir, un animal que se desenvuelve en armonía con la naturaleza. Por el contrario, Nietzsche sabe muy bien que, en cuanto humanos, somos animales enfermos, necesitados de cultura

y técnica para poder subsistir, «animales deficitarios», como los llama Gehlen, que requieren compensatoriamente de artificios para asegurar su frágil existencia. Y en esa relación autoafirmante del humano, la naturaleza aparece «alienada, hostil o subyugada», pero es también, gracias a esa fiesta, que se celebra una «reconciliación con su hijo perdido, el ser humano». Algo especial ocurre en la embriaguez de la razón que ordena y categoriza, algo se desordena en el exceso del sentir cuerpos y pulsiones, que permite pausar la pugna con ella y reconocernos como siendo siempre ese conflicto, una lucha permanente entre una naturaleza que nos desafía y vulnera y otra cultural y técnica que nos permite sobrevivir, complementándola.

En la fiesta dionisíaca, la reconciliación ocurre, pues, con lo más animal del humano y con los animales mismos; «ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto». El humano deja de temerle a sus semejantes, por mejores y sanos que sean, por desafiantes y peligrosos que nos parezcan, y, por un instante, el paraíso vuelve a bajar a la tierra. Ya no hay disputa entre voraces y presas, entre señores y siervos. Una extraña paz ocurre donde cesa el conflicto, pero ya no negándolo, sino juntando lo que normalmente no se junta. Son «flores y guirnaldas» las que cubren el «carro de Dioniso» –las plantas dominan– y «bajo su yugo la pantera y el tigre caminan paso a paso». Extraña transformación/transvaloración la que describe Nietzsche, pues son las plantas, y no los rapaces, las que dominan. Y Nietzsche da nuevamente un paso osado e invita a que aquella melodía tan humanista como lo es el Canto a la alegría de Beethoven ya no sea solo una música, sino que «sea una pintura», se convierta en imagen e idea rectora. Solo en esa transvaloración en la que la música y su caos se vuelvan imagen y orden, en la que realmente se experimente lo dionisíaco. Porque esto último requiere que todo sea también tierra, donde esté «el polvo lleno de escalofríos», es decir, donde sea la vida terrenal la que nos asuste o conmueva, y no el relato de un divino terrible.

En esta inversión de los valores, en la que todo lo que asusta ya no se teme como tradicionalmente ocurre, en la que no es la pantera un enemigo ni el otro ser humano, donde todos los hombres y los animales son hermanos, condice el canto a la alegría, en la que «el

esclavo es hombre libre, ahora se rompen todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la moda atrevida han establecido entre los humanos». Aquí, nos dice Nietzsche, ya ocurre una verdadera reconciliación. A esto lo llama Nietzsche «el evangelio de la armonía de los mundos», la ocasión en la que aquí en la tierra el mundo natural y el mundo humano vuelven a ser amigos, y así «cada cual se siente no solo unido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino hecho uno con él, como si el velo de Maya estuviera roto y tan solo revolotease en jirones ante el misterioso Uno-primordial». Ya no son la vida y la naturaleza el enemigo. En la fiesta dionisíaca, conviven todos los habitantes del cosmos en paz –se reconocen como voces, personas, agencias... –es decir, como iguales–, y ya no hay pesar en la vida finita.

Y precisamente son el baile y el canto, es decir, aquellas secuelas de la música, lo que permite la reconciliación para la fiesta dionisíaca: «Cantando y bailando se exterioriza el ser humano como miembro de una comunidad superior». Una comunidad se reinventa por el sentirse unidos en canto y baile, ya no son la palabra ni el logos los que categorizan y proponen, tampoco los que describen, verifican o informan. En la fiesta dionisíaca, el ser humano «ha desaprendido a andar y a hablar», es decir, deja de andar errante como lo está sin música, y aprende un andar nuevo, aprende un danzar que lo reúne con la tierra y los animales, con sus pares y con las plantas. Ahí ocurre un reaprender y un redescubrir su cuerpo como un terrenal presente, su conciencia de la finitud y la naturaleza lo liberan, le dan ligereza de la pesadez de su existencia, se vuelve casi un pájaro que «está en camino de ponerse a volar por los aires bailando». Nietzsche interpreta esta transformación como un acto de «transformación mágica», pues redescubre, en efecto, la magia, la vive, la siente o, como diríamos nosotros con la noción de «nihilismo mágico», la permite. Hay magia no porque un sentido trascendente es regalado como realidad divina objetiva, como un dogma de la religión o la ciencia. Hay magia porque se vuelve a permitir aquel vínculo que, por su cultura y su dominio y control de la naturaleza, para subsistir, ha quedado en el olvido.

Por eso, y como si Nietzsche hubiera visto en los griegos míticos a los amerindios de Viveiros, les reconoce la necesidad de reconciliarse con sus propias voces. «Así como ahora los animales

hablan y la tierra da leche y miel, así también resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo ahora anda tan extático y erguido como veía en sueños que andaban los dioses». Los animales le hablan a quien se entrega a la fiesta dionisíaca, ve en ella agencias, voces, personas, e incluso experimenta como la tierra fecunda de nuevo, como dadora de los más dulces bienes –«leche y miel»–, y no solo como fuente de disputa y violencia. Quizá lo más decisivo en esa embriaguez, en esa locura que se experimenta en la fiesta dionisíaca, es poder también verse a sí mismo como un dios, como quien es y siente toda la inmensa fuerza de lo que lo rodea, de todas las criaturas de la naturaleza, como sus propias fuerzas. Una reunión con lo natural que siente, desde dentro, como siendo él mismo un dios que camina con orgullo, con plenitud y sin culpas ni dolores por su ser terrestre, como solo pudo intuir en «sueños», jamás en la vida consciente, ordenada y reglada y en disputa permanente con la naturaleza.

En la fiesta dionisíaca ocurre una transformación que no es momentánea, sino que lo nutre de un sentido terapéutico. La fiesta es una medicina que lo transforma de animal enfermo a un maravilloso enfermo, se convierte a sí mismo no en «artista», sino que él mismo «se ha convertido en obra de arte». Hay disfrute en esa reunión en la que el humano al fin entra en paz consigo mismo, con su animalidad y su confusión permanente, en la que deja entrar «la artística violencia de la naturaleza entera». El ser humano, aquella «arcilla más noble, el mármol más preciado», es aquí amasado y tallado, y adquiere al fin una forma y un sentido propios. Y «a los golpes del cincel del artista dionisíaco de los mundos resuena la llamada de los misteriosos eleusinos: “¿Caéis postrados, millones? Mundo, ¿presientes tú al creador?”». El creador ya no es otro, es el mismo artista que oye la voz de la naturaleza, y en esa reunión con su propia inmensidad se reunifica, conciliado consigo mismo.

---

1 Sloterdijk, P., La herencia del Dios perdido, op. cit., p. 23.

2 Id., La fuerte razón para estar juntos..., op. cit., p. 42.

3 Sloterdijk, P., La herencia del Dios perdido, op. cit., p. 32.

4 Johnson, F., «La problemática dimensión orgánica del cuerpo humano: sobre los límites entre la Analítica del Dasein de Martin Heidegger y el Análisis del Dasein de Medard Boss», Areté 29/2 (2017), pp. 305-331.

5 Smith, J. E. H., Irracionalidad. Una historia del lado oscuro de la razón, Buenos Aires, FCE, 2021, p. 129.

6 Ibid.

7 Ibid., pp. 129-130.

8 Ibid., p. 130.

9 Dueñas-Tentori, H. J. y Canchola, E., «La teoría de la mente bicameral, el lenguaje y la evolución de la conciencia humana», Contactos 40 (2001), http://www2.izt.uam.mx/newpage/contactos/anterior/n40ne/mente.pdf

10 Cf. Viveiros de Castro, E., Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural, Buenos Aires, Katz, 2011, p. 30.

11 Ibid.

12 Ibid., p. 33.

13 Ibid.

14 Ibid.

15 Ibid., p. 35.

16 Ibid.

17 Ibid.

18 Ibid., p. 40.

19 Ibid., p. 41.

20 Ibid., p. 43.

21 Ibid., p. 54.

22 Nietzsche, F., El nacimiento de la tragedia, op. cit., p. 341.

7. Nihilismo mágico como terapia

Hemos visto que, con la Modernidad, y muy particularmente con la Ilustración, se instaura el individuo como aquel soberano solitario, autónomo, idealizado y racional que constituye la medida de toda realidad privada y pública. En esta autocomprensión, el ser humano se concibe como un sujeto capaz de conocer y entenderse con la realidad que lo circunda por sus propios medios –su capacidad cognoscitiva y reflexiva–, prescindiendo especialmente del recurso a revelaciones o experiencias místicas, explicaciones espirituales o dogmas religiosos. Esta renuncia del ser humano a recurrir a una autoridad divina como garante donador de sentido y orden del mundo es, sin duda, uno de los hitos más significativos de su desarrollo cultural e histórico. El individuo ilustrado deja de lado los relatos mágicos, místicos o religiosos que desde los inicios de la humanidad proporcionaron fundamento, cohesión y garantía a su vida individual y colectiva. Pero con dicha emancipación secular ocurre no solo el inicio del apogeo del individuo, sino también el fin de la posibilidad de dar con una justificación trascendente de la existencia y del mundo. Si a esto le sumamos el fracaso que tuvo aquella idea ilustrada de que, gracias al uso soberano de la razón, en una ciudad y en un Estado capaces de proporcionarle justamente las condiciones para realizar una buena vida, se agudiza su desarraigo y su desamparo:

En la ciudad, que ha perdido su tarea común, puesto que ya no protege la buena vida de sus ciudadanos, todo está, de pronto, permitido, todo es pasajero. Atomizados sujetos de la angustia se esconden en sus casas o vagan solos por las calles.[1]

La vida no solo se ha vuelto pasajera y solitaria, sino también

profundamente trivial. Y, como veremos en este capítulo, ello configura una forma de nihilismo particularmente oscuro.

Esto significa, concretamente, que lo que sea el mundo, y lo que seamos nosotros mismos, debe ser explicado a partir del más acá, es decir, dentro del cerco de aquello que constituye nuestra vida en la tierra. Las explicaciones, incluso las de orden metafísico, requieren ahora fundamentos que, de una u otra forma, cumplan con criterios autorizados por la racionalidad lógica, científica o empírica del ser humano. El animal humano puede, pues, muy bien dedicarse a las tareas del espíritu, pero de un espíritu que ha extirpado su relación con Dios. El alma queda habitada ya solo y exclusivamente por la voz del propio humano que piensa, se piensa, conoce, cuestiona y comprende. La voz de Dios calla ahora en el corazón humano.

El inicio del silencio de lo divino en el alma del sujeto moderno implica, no obstante, enfrentarse de nuevo –y desnudo como jamás antes lo estuvo– a una de las paradojas existenciales más difíciles y decisivas para la filosofía: el fatalismo y el pesimismo que caracterizan a la existencia humana. La cuestión es de las más antiguas para la disciplina, y encuentra una de sus formulaciones más importantes en el antinatalismo planteado por Sófocles en el coro de Antígona. En dicha obra, Sofoles postula, por un lado, un pesimismo antinatalista –«lo mejor habría sido no haber nacido»–, pero también un fatalismo que podríamos llamar resignado –«una vez que se ha nacido, lo mejor es morirse pronto». Este planteamiento es justamente el origen de la propuesta pesimista defendida por Schopenhauer y que su gran discípulo, Nietzsche, intenta superar con toda su propuesta filosófica. Así, en El nacimiento de la tragedia, Nietzsche considerará el planteamiento de Antígona como la sabiduría de Sileno:

Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dioniso, sin poder atraparlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil, calla el demón; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga,

¡por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto».[2]

A través de la voz de Sileno, habla el pesimismo de Schopenhauer, un pesimismo que no deja dudas en su comprensión de la vida humana como puro sufrimiento. No se trata de que Schopenhauer incorpore el sufrimiento como un elemento necesario de la vida, sino que lo eleva a una condición insuperable y permanente. La tragedia de la existencia humana aquí postulada no radica solo en nuestra condición finita, con el hecho de que seamos mortales, sino que implica, además, su teoría de la voluntad como un impulso vital que condena la vida al péndulo interminable entre la insatisfacción de los deseos y el hastío tras sus logros. Así, lo terrible de la vida es ella misma, su coincidencia con ser ella una deuda permanente guiada por un brío, una pulsión, que no se controla con argumentos y jamás se satisface del todo. La vida, podríamos decir, es para Schopenhauer todo menos libre –nacemos sin pedirlo, vivimos esclavos de una voluntad que nos gobierna y moriremos sin disponer de su arribo–. Por ello, y desde esa perspectiva, lo mejor sería no haber nacido –pues no hay alegría o felicidad duradera– pero, de existir, ojalá la existencia termine lo antes posible. Casi por misericordia, la muerte sería la más grata salida.

Aunque el pesimismo antinatalista y fatalista de Schopenhauer, del sabio Sileno de Nietzsche o del coro de Antígona de Sófocles, pueda, a primera vista, sorprender o parecer insólito, no lo es. Por el contrario, a partir de un diagnóstico similar respecto del carácter trágico de la existencia humana, se explica el éxito que han tenido las religiones más influyentes del globo durante siglos. El cristianismo, el islamismo o el judaísmo, por nombrar algunos, constituyen doctrinas que no solo ofrecen una visión de mundo particular y con una moral propia, sino que proveen al ser humano individual y colectivamente, como mostró Nietzsche de forma brillante en la La genealogía de la moral, de una importante herramienta terapéutica.

Así, el relato judeocristiano, por ejemplo, comparte la visión

pesimista de la existencia, pero le ofrece un sentido. El sufrimiento se justifica, por un lado, como un castigo divino a nuestra especie y, por el otro, ofrece la posibilidad de una redención celestial. El sufrimiento terrenal –la enfermedad, el trabajo, la muerte o el parir con dolor para las mujeres como se indica en el Génesis– no solo es reconocido como componente de la existencia, sino que, a la vez, es comprendido como una sanción justa ante el mayor de los agravios: el pecado original cometido por Eva y Adán. Ambos, los antecesores de nuestra especie según el relato bíblico, son los responsables de que toda la humanidad deba vivir en deuda con la divinidad. Ellos, los ancestros más antiguos de la humanidad, serían los causantes de los males de todas las generaciones sucesivas. No obstante, justamente la posibilidad de una redención trascendente, la reunificación con Dios en el paraíso tras la muerte, al abandonar la tierra y el cuerpo, ofrecería una salida al pesimismo fatalista y justificaría la existencia humana.

Todas las llamadas religiones de la redención parten inevitablemente de los mismos supuestos: a) la vida terrenal es una tragedia, b) la tragedia es resultado de una culpa que cargamos como especie –y no del Creador– y c) podemos optar a la salvación si seguimos determinadas prácticas y formas de vida. Con este relato, el mal, los sufrimientos y el dolor quedan así legitimados apelando al juicio justo de una deidad trascedente y a la posibilidad de una salvación posterior, también trascendente. En otros términos: mientras que el sufrimiento es entendido bajo las categorías de culpa (humana) y castigo (divino), el sufrimiento es inserto en una lógica causal-religiosa que dota de sentido el presente, lo tranquiliza y proporciona un sentido de futuro.

Con la religión, la existencia fáctica –el mundo entero y nosotros mismos– no se libera de su condición trágica, pero sí es justificada en vistas de lo trascendente. Por lo tanto, y si esto es así, comenzamos entonces a comprender que con la Ilustración pierde fuerza justamente aquel sentido que explicaba el origen del mal y el sufrimiento humanos. La salida de Dios en la explicación de la tragedia de la vida –del relato religioso y de las explicaciones deudoras del mal humano– el animal humano queda nuevamente al desamparo de una vida que es puro sufrimiento, pero ahora sin saber por qué, sin dar con culpables y sin un relato que, por

castigador que fuera, permitía de algún modo revitalizar al ser humano y su existencia. Revitalizar lo decimos en sentido fuerte, es decir, sin pretender alcanzar la plenitud en la tierra, pero sí al menos proporcionarle suficiente vitalidad para no cometer suicidio. Porque la cuestión se plantea así: si vivir humanamente se reconoce como un puro sufrimiento y la vida ya no es vista como el regalo de un Creador al que le fallamos, como algo indisponible que surge por y gracias al soplo divino, por la animación de Dios, entonces la prohibición de atentar contra nosotros mismos, quitarnos la vida, desaparece. ¿Por qué seguir viviendo si vivir es una condena trágica?

Peor aún: con el desarrollo de las ciencias evolutivas se comienza a comprender que el humano es apenas un animal más, uno entre muchos otros –un mamífero complejo y único en su tipo, no cabe duda–, pero no un Imago Dei, no un semejante a Dios. El humano ilustrado aún no conoce sobre la teoría de la evolución de las especies, no han nacido ni Darwin ni Lamarck, por lo que aún desconocerá que su alma es más animal que divina. Con la teoría de la evolución, Dios es sepultado realmente, y sin él la vida humana pierde la dignidad ontológica especial que le proporcionaba, en cuanto hecho biológico, un sitial especial o privilegiado. La vida humana, al igual que la vida de los demás organismos y especies, pierde aquel rango superior, medio divino e indisponible. Como todo lo que está vivo, sus características particulares, como también las variaciones del humano, no se rigen por un plan o teleología –como pensaba Aristóteles–. Más bien, es el humano un animal que, por especial y singular que sea, no es más que eso, un animal entre otros. Pero, también, un animal especial muy consciente de su propia precariedad y de su propia insignificancia.

Justamente, la reubicación del humano en el reino de los animales y los vegetales, si bien no constituye una degradación, nos pone ante la extrañeza que somos. La conciencia que tenemos de nosotros mismos, esa extraña capacidad que nos caracteriza, aquello de ser una conversación con nosotros mismos; esa posibilidad permanente de entrar en un diálogo con uno mismo es lo que posibilita que la tragedia de la existencia sea experimentada y padecida. Con la desacralización de la vida y la emancipación del individuo como el nuevo gran creador –de sí mismo y de sus propios valores–, inicia lo

que se conoce como nihilismo.

Desde la secularización de la cultura, sumada a la independencia del animal humano mediante su autodeterminación racional ilustrada y/o construcción artística, comienza a gestarse un fenómeno ambiguo y duradero hasta nuestros días, que nadie pudo avizorar con mayor agudeza que Nietzsche al decretar polemizante la «muerte de Dios». Zaratustra propone que «Dios ha muerto» no porque la religión o la fe hayan simplemente desaparecido en aquel mundo del siglo XIX; la fórmula invita más bien a reconocer que se dejó de contar –y quizá jamás realmente lo hicimos– con un relato unitario que nos otorgara un sentido común, ni para la orientación de la vida individual ni en colectivo. «Dios ha muerto» implica reconocer que la verdad, validez o autoridad aceptada de una serie de normas sociales, morales, religiosas e ideológicas, todas relacionadas con determinadas formas y prácticas de vida, que hasta entonces habían sido aceptadas y ordenaban el entramado social e individual, perdió su poder explicativo. Ellas dejaron de ser una experiencia viva en el corazón y se volvieron un concepto, una norma, un ideal, un cuento que vale, sin valer.

Visto en positivo, a partir de dicha carencia surge la posibilidad emancipadora y soberana del individuo de establecer nuevos valores, de crear ordenamientos que vuelvan a estar imbricados y en concordancia con la vida misma, que puedan ser valores para fortalecer y resignificar a los individuos y su vida en comunidad. Pero, además de esa consecuencia liberadora, visto en negativo, la «muerte de Dios» trae también como secuela, inevitablemente, la confrontación con un desamparo profundo, una suerte de desarraigo existencial que hoy parece más sombrío y permanente de lo que el propio Nietzsche habría imaginado: todos huérfanos de algún modo, sin autoridad, poder o resguardo que nos cobije. La libertad del individuo se transformó en una profunda soledad.

Pero el desamparo que trae la muerte de Dios, eso a lo que también se le llama nihilismo, tiene una forma muy particular de acontecer, pues significa que los valores tradicionales de la cultura siguen asumidos como mandatos, pero sin valer auténticamente, es decir, las personas continúan ajustando sus vidas bajo normas y preceptos morales heredados, aun cuando estos ya no se vinculan con un

reconocimiento individual que los legitime. Se trata del inicio de vivir inmersos en la hipocresía: la hipocresía de repetir ritos y prácticas sin que en ellos se actualice la vivencia individual e íntima del sentido religioso –uno se persigna al entrar a una iglesia por cortesía o costumbre, y no realmente para integrar la trinidad en lo cotidiano–. Se mantienen prácticas religiosas, se toman sus valores como orientaciones, pero están de algún modo desencantados, se han tornado una nada que, sin embargo, permanece.

El nihilismo, no obstante, puede tener también una forma devastadoramente honesta de ser asumido y habitado. En vez de comprenderlo como la era en la que los valores valen como categorías vacías, alienadas de sus experiencias vitales fundantes, podemos también entenderlo en su versión más desnuda: como la convicción de que todo lo que vale o existe no lo hace en sí, sino en la medida en que exista una subjetividad que lo autorice. Es decir, se desploman relatos como «si soy un buen trabajador, tendré recompensa laboral», «si soy buena persona, cosas buenas me pasaran», «si soy una persona sana, tendré una buena calidad de vida», etcétera. Todas estas cuestiones bien pueden ocurrir, sin embargo, también pueden no hacerlo. Podemos ser excelentes trabajadores y ser despedidos por razones de las más absurdas. O podemos considerarnos buenas personas –honestas y respetuosas, por ejemplo– y nos pueden estafar o asaltar a la vuelta de la esquina. También la ilusión de que mantener conductas saludables nos garantizan una buena vida se desploma toda vez que un accidente automovilístico nos deje parapléjicos. En todos estos casos queda en evidencia que no existen garantías de que, por realizar determinadas acciones, podamos esperar con certeza que se cumplan nuestras expectativas, porque no hay un plan escrito, ni una deidad interesada en concedernos favores o alcanzar la voluntad deseada.

Lo mismo ocurre con las ideas políticas o con el encuentro con el otro. Así como no hay una ideología, una religión o una cosmovisión que puedan imponerse sobre otras y que sirvan como una explicación general y válida para amplias mayorías, como tampoco podemos determinar que ciertos modos o formas de vida son objetivamente mejores, más honestos, superiores o distinguidos que otros. Si no existe un plan o un observador moral trascendente,

las opciones son igual de válidas y contingentes. Finalmente, y sumado a la creciente desespiritualización del mundo moderno, la vida humana no solo parece estar atravesada irremediablemente por el sufrimiento, como enseñaba la sabiduría de Sileno, sino que, peor aún, no encuentra justificación trascendente alguna. Ese nihilismo debilita, depotencia la vida y contagia a la existencia de ansiedad, depresión o angustia. La existencia se sostiene repitiendo prácticas sociales o tradiciones, pero sin alma.

Cuando sé también que, verdaderamente, no hay un observador lejano que sepa y pueda hacer justicia cuando sea necesario; cuando sé que, en el fondo, realmente nada importa más que lo que permitimos que nos importe; que, si asesinamos, pagaremos probablemente con cárcel, pero que no hay máxima universal natural o trascendente de la que se desprenda la prohibición de acabar con la vida de otro; que «no matar» es un mandato que vale porque lo acordamos como comunidad humana y terrestre; cuando se descubre la amoralidad radical que caracteriza a la vida humana, que no hay moiras, ni destinos de los que formamos parte, que los sucesos místicos no son revelaciones divinas, sino a lo más alucinaciones del cerebro o delirios producto de alucinógenos... Cuando nada parece tener un valor fijo y propio, sino que todo es más o menos variable, más o menos intercambiable, más o menos cierto o falso, nos encontramos con lo que llamo un «nihilismo dark». «Dark», oscuro, porque aquel nihilismo no solo reconoce, como dirán Hölderlin y luego Heidegger, que faltan nuevos dioses, nuevas instancias con autoridad trascendente que ordenen unitariamente la vida y le proporcionen un sentido orientador, sino que siente, además, esa falta como una fuente de tristeza inagotable, justamente, porque la existencia, además de llena de sufrimiento, se ha vuelto algo incluso peor: dolorosamente trivial.

Que la vida sea trivial es mucho peor a que sea solo dolorosa, pues, en la medida en que el dolor pueda tener alguna justificación, alguna causa o razón de ser, puede al menos ofrecer una comprensión que, al ser reconocido, lo hace más llevadero. Pero, si aquello no existe, si la vida se comprende efectivamente como una serie de eventos de los más diversos e inmanejables, no solo los complejos o los atormentados, sino también los placenteros, todos desligados de alguna narrativa unitaria que permita integrarlos,

ordenarlos y proporcionarles una función al interior de una biografía, entonces pareciera ser que la vida humana –como hecho consciente– deviene insignificante.

Todos sufrimos alguna vez, del mismo modo que todos alguna vez hemos vivido algún momento de felicidad desbordante. Y, aunque se trate de experiencias totalmente opuestas, ambas coinciden en lo mismo: llenan la vida individual de algo de peso y profundidad. Ambos singularizan la existencia, sea con una alegría que provoca nuestro agradecimiento o con el padecer que nos acongoja y perturba. Pero, si, como decimos, la vida comienza a entenderse sin recurrir a una trascendencia que la justifique, despojada del supuesto de que ella, aunque no lo sepamos, sigue siempre algún tipo de disposición –divina o natural– que va más allá de la voluntad humana y sus contratos mundanos, o de las casualidades cósmicas, entonces estamos ante una tarea que parece imposible: dotar de sentido trascendente lo intrascendente. Pero ¿es esto posible?, ¿podemos vendarnos los ojos y olvidar el nihilismo?, ¿inventar nuevos dioses, actualizar viejas deidades y renovar cultos para dotar de sentido el sinsentido?

No cabe duda de que la religión requiere, en cualquiera de sus formas, de la fe de sus seguidores. Así, lo más infructuoso sería que un ateo intentara cultivar una fe en Dios para salvar su vida no del Juicio Final, sino por no soportar su trivialidad. No se trata tampoco de que el creyente no tenga un interés concreto –querer la salvación, por ejemplo– cuando se entrega a una creencia determinada. No obstante, si convertirse al judeocristianismo es motivado a partir del desencanto que tiene la vida cuando carece de una justificación trascendente, por lo insoportablemente trivial que se vuelve la propia existencia despojada de un plan divino que la explique y contenga, entonces la conversión nace de una pragmática existencial o, mejor dicho, de una necesidad psicológica, más que de una genuina motivación espiritual.

Si, desde el punto de vista psicológico, la existencia humana se comprende como una existencia desencantada y ajena a Dios, entonces ella no solo es vista como un ejemplo más entre diversas otras vidas presentes en el planeta, que, en cuanto vidas biológicas, carecen de alguna relevancia especial en el conjunto de lo que

constituye lo vivo. Reconocernos triviales en la cadena de la existencia significa justamente aceptar que, pese a que podemos ser una especie singularísima y, comparada con los demás animales y vegetales, muy distinta, aquella diferencia es gradual y no esencial. Ser triviales significa no ser más considerados los representantes terrestres de la divinidad, sino devolvernos a la tierra y a todos los organismos que en ella habitan, vincularnos también a sus representantes animales y vegetales mucho más que a cualquier dios.

Ahora bien, y en la medida en que el ser humano es un animal especial, un animal enfermo que pugna con la naturaleza, un animal que, para sobrevivir, debe trascender su cuerpo natural frágil mediante prótesis técnicas y prácticas culturales que le permitan su despliegue, aquella reunión con la tierra no es fácil. En efecto, durante más de dos siglos el ser humano intentó comprenderse cerca de lo divino invisible –supuesto, imaginado, revelado o relatado– y alejado de la realidad orgánica manifiesta –de lo animal, lo vegetal y lo elemental–. Las estrellas y el cielo siempre estuvieron más cerca para el animal humano que los árboles y los alimentos. Y no por una soberbia inexplicable, sino por ser ese animal curioso que, mortal y todo, trasciende comiendo y piensa caminando.

La vida humana como un suceso trivial se torna insoportable por asumir que la existencia es un breve e irrelevante trazo comparado con el tiempo del mundo, su historia y la del cosmos; que experiencias biográficas relevantes para el individuo –alegrías, dolores, recuerdos, sueños, etcétera– no atañen más que a sus protagonistas o a los interesados coprotagonistas; que tampoco la vida de los más queridos, en sentido estricto, conciernen al cosmos; que se nos mueren los que más amamos y su pérdida no cuenta con consuelo divino; saber que fuera de la organización social y sus acuerdos morales y jurídicos que norman la convivencia, estos no tienen fundamento más que en una pragmática de la sobrevivencia. El desencanto se produce precisamente, y este es el argumento clave, cuando se pierde la justificación trascendente que daba validez y legitimidad al trazo biográfico. Sin un dios padre, o una divina tierra madre, el animal humano se haya reinstalado sin mediación en su propia insignificancia –y a la enorme resonancia

que tiene su pequeñez con cada respiro–. ¿Para qué vivir si no importa? ¿Por qué deben importar la comunidad y la familia? ¿Qué me obliga a no matar al otro? Todo esto es lo que se llama nihilismo.

El desamparo espiritual se torna así una enfermedad existencial – una dolencia psíquica que no aguanta la vida y sus vaivenes arbitrarios porque se queda despojada de los viejos narcóticos religiosos. Ahí tampoco ayuda mucho la medicación psiquiátrica; ciertamente hay fármacos que nos permiten controlar algunos síntomas agudos, pero no pueden curar el malestar. Tampoco parecen ser más efectivas la psicoterapia y el psicoanálisis, que con tanto esfuerzo nos permiten verbalizar los conflictos e identificar las causas de la angustia. Así, tampoco la filosofía puede ofrecernos cura mediante los análisis rigurosos y bien argumentados del nihilismo. Porque, en el dolor existencial frente al nihilismo, no es este en cuanto mero saber lo que nos duele, sino que se trata ante todo de un saber que sentimos. El nihilismo devasta porque sentimos que nada vale y que el sinsentido no tiene saber que lo contraste. ¿Cómo salir, entonces, de ese nihilismo? ¿Es posible olvidar lo que sabemos para sentir de otra forma? ¿Sentir menos?

No son la fe y la religión las que por voluntad deben reencantar la vida, sino que la tesis aquí es otra: que la vida puede –y de hecho lo hace continuamente– reencontrar un encanto propio. La vida del humano o se encanta de sí misma para sí o se sobrevive pálidamente desde otras. Precisamente por ello, porque se trata de un encantarse, de un dejarse hechizar por y de la vida, que esta se vuelve soportable. Y ¿qué otro encanto es más propio y más hechicero que el encanto de la magia? La magia devuelve a la vida sentido cuando esta lo ha perdido todo en medio del peor de los nihilismos. Comprendiendo la profundidad desconsolada en esa aguda reflexión de Heidegger en la que el filósofo afirma que, en tiempos de extremo desamparo como el actual, «solo un dios» puede salvarnos, podríamos intentar mejor transformar lo dicho en la famosa entrevista de la revista Der Spiegel así: «Solo la magia puede salvarnos».

Pero no cualquier magia. Tendría que ser una magia especial que integre el nihilismo: un nihilismo mágico. Bajo este concepto

pensamos una variación de aquella corriente literaria y pictórica hispanoamericana denominada «realismo mágico» y que congrega a nombres como Gabriel García Márquez o Isabel Allende, entre otros. Pero, a diferencia de este movimiento de mediados del siglo XX que intenta por vías estéticas, es decir, por medio de recursos artísticos como narraciones e imágenes fantásticas, mostrar lo irreal o extraño como partes constitutivas de la vida cotidiana, el nihilismo mágico sería una suerte de estrategia psíquico-estética para enfrentar la trivialidad de la vida.

El nihilismo mágico sería una herramienta terapéutica abierta para todos, pues, si es cierto, como enseñan la psicología moderna, el psicoanálisis y la psicoterapia, que el humano para sostener la realidad que lo circunda requiere de un entretejido de ficciones y sentidos que trasciendan la realidad material y empírica, entonces la magia puede ser un buen agregado al nihilismo. El nihilismo mágico sería algo así como una medida curativa ante el sinsentido agobiante que provoca la «muerte de Dios», pero que, a diferencia de una religión, prescinde de dogmáticas, de instituciones que la administren o de prácticas específicas vinculantes para tener lugar. Porque la magia, a diferencia de la religión, refiere a un grupo de conocimientos y prácticas mucho más libres de los que establece una religión, pero que, sin embargo, mantienen una pretensión infinitamente más ambiciosa, pues, mientras la religión instruye a sus creyentes en técnicas para la salvación en un más allá, la magia busca algo mucho más difícil: provocar lo extraordinario con ayuda de lo extraordinario para darle un sentido a lo ordinario, al aquí en la tierra. La magia, mucho más que la religión, representa un saber improbable que desafía aún más, y sin tapujo alguno, toda historia y toda ley natural.

Alejandro Jodorowsky es, sin duda, el pensador más agudo y valiente en este respecto. Siguiendo una inquietud terapéutica concreta, a saber, dar con mecanismos que pudieran ofrecer una cura más efectiva a sus pacientes –más efectiva que el psicoanálisis–, introduce el concepto de psicomagia en su terapéutica. Jodorowsky advierte que el ser humano, si bien consta de una dimensión racional que, mediante la palabra, puede conocer su situación, reconocer estados y nombrar afecciones, esto no es suficiente para propiciar una cura. La palabra permite objetivar las

causas del trauma psíquico, de las dolencias del alma y las afecciones, pero del reconocimiento de estas se requiere un paso adicional: la integración de aquel saber mediante prácticas, actos o acciones ritualistas o simbólicas que incorporen el inconsciente. La terapia piscomágica de Jodorowsky consiste «en una técnica terapéutica que conjuga los ritos de los chamanes con el teatro y el psicoanálisis, para provocar en el paciente una catarsis».[3] En dicho tratamiento, además de las conversaciones con el paciente, el terapeuta utiliza recursos mágicos –como la lectura del tarot– que sirven para indagar en el pasado genealógico del paciente. De acuerdo con esta técnica, cada persona debe lograr propiciar su sanación mediante la identificación y la construcción de lo sagrado, para lograr así externalizar el síntoma:

La psicomagia parte de la premisa de que determinados traumas y comportamientos inconscientes se transmiten de generación en generación, de modo que, para que un individuo tome conciencia de ellos y sea capaz de neutralizarlos, debe estudiar cómo se han propagado hasta él a través de su árbol genealógico.[4]

La terapia psicomágica distingue entonces entre el poder explicativo y curativo de las palabras, y el poder sanador que tiene que incorporar prácticas que desafían creencias asentadas. O sea, llama a cambiar acciones a través de actos para, desde ahí, cambiar las conductas disfuncionales. Por cierto, existen los llamados actos de habla (Austin), palabras enunciadas que, al emitirse, tienen un efecto performativo en el mundo, es decir, transforman, construyen o confirman algo en el mundo por el solo hecho de ser nombradas. Decir «te amo», «prometo» o pronunciar «sí, acepto» en un registro civil son mucho más que palabras, porque configuran el mundo inmediatamente en un registro nuevo. No obstante, lo que Jodorowsky advierte correctamente es que en la consulta terapéutica las palabras no logran consolar la congoja afectiva porque su dominio trasciende lo puramente enunciativo.

Quizá lo que Jodorowsky advierte radica en que una serie de cuestiones del mundo psíquico no tiene realmente un origen

racional, sino uno mucho más complejo. La ansiedad, por ejemplo, en muy pocos casos puede controlarse con una explicación causal; el pánico o el temor profundo a la muerte por una enfermedad hereditaria que ha causado la muerte de familiares apenas pueden ser mitigados con la clarificación de sus probabilidades empíricas. Pero sí puede ser sanador incluir prácticas psicomágicas que liberen simbólicamente a quienes padecen. Por ejemplo, bien puede, quien teme enfermizamente padecer de un cáncer y morir de este como quizá algún pariente cercano, siguiendo a Jodorowsky, implementar alguna práctica simbólica que permita liberarse de ese miedo. En la medida en que las «enfermedades del alma» que identifica Jodorowsky como terreno de la psicomagia cuentan el «aburrimiento, la tristeza, la falta de alegría de vivir, la fobia a morir, la insatisfacción permanente, el cansancio, la falta de entusiasmo»[5] y todas estas pueden muy bien ser resumidas bajo la idea de un desgano por vivir, quizá su planteamiento debería ser aplicado no solo a pacientes con afecciones individuales, sino también podría ser extendido y ampliado a quienes están prisioneros de la enfermedad existencial que implica habitar en un nihilismo dark. Y, si también es cierto, como propone Jodorowsky, que para sanar a una persona que está teniendo un problema «hay que meterla de lleno en él para sacarla de ahí»,[6] quizá el reconocimiento más radical del nihilismo es el primer paso para cualquier sanación posterior.

Si la magia se descubre en su función terapéutico-simbólica –lo que por mucho tiempo ha sido y es la religión–, entonces la vida recupera algo de su relación con un espacio trascendente. Y esto no porque se intente con prácticas de este tipo instalar la magia y sus efectos como verdades empíricas o, mucho menos, científicas, pero sí para devolverle a la existencia la dimensión de misterio, de inexplicable, de verdaderamente abierto a las posibilidades, que la razón lógica –el logos huérfano que explicamos antes– por definición no puede permitir, y la agobia. Recurrir a la magia tiene, pues, una función que también tiene un sentido, una racionalidad propia, aun cuando esta no sea del mismo modo y tipo que las racionalidades científica o filosófica tradicionales. Pese a tratarse de una explicación muy cercana al mito, tiene una capacidad explicativa y proporcionadora de directrices simbólicas que ofrecen un sentido, que es vital para el animal que somos.

Los efectos de la integración de la psicomagia a la vida representan una posibilidad que no solo puede ser fructífera en el tratamiento psicoterapéutico. Más bien, y en tiempos como el presente, en los que la enfermedad del alma –su desgano y su desapego por la vida– es la característica del sujeto contemporáneo, el planteamiento terapéutico-mágico puede ser adoptado como una forma de vida necesaria para contar con herramientas psíquicas y simbólicas que nos permitan sostener la dimensión trágica de la existencia. Y esas herramientas son poderosas porque en la propuesta terapéutica de Jodorowsky no solo se incluyen actos, como él indica en reiteradas ocasiones, sino porque estos actos integran una dimensión poderosamente material. La propuesta terapéutica no es, como en el psicoanálisis, una vía a través de las palabras y las revelaciones conceptuales, sino que se trata, más bien, de la incorporación de prácticas que incluyan el cuerpo, los elementos y un sinfín de cosas reales y simbólicas.

Se puede ilustrar esta implicación del cuerpo en la terapia con un ejemplo que ofrece Jodorowsky, quien relata el caso de una paciente que vivía muy afligida ante el pensamiento de morir de cáncer de mama como su madre y su abuela. Jodorowsky advierte que dicha obsesión por la muerte tenía un origen ancestral y que la mujer sufría por llevar esa carga –cognitiva, podríamos decir, de su propio linaje– consigo. Jodorowsky le propone una terapia ritualista consistente en lo siguiente: la mujer debe cargar consigo unas piedras por unos días, luego debe llevarlas al cementerio donde reposan sus antepasadas fallecidas y escribir con miel unas palabras en la sepultura. Según Jodorowsky, el ritual funcionó y la mujer se sanó de su angustia. Lo clave de este procedimiento, como señalamos, se advertiría al ampliar la perspectiva de lo individual y solitario a lo colectivo ancestral: «Las personas, generalmente, piensan que tienen un problema individual cuando en realidad acarrean un problema genealógico».[7] Y continúa: «La sanación del Árbol es dotarse de los medios necesarios para ejecutar metafóricamente una programación autodestructiva».[8] Se educa al inconsciente de forma nueva, y el paciente, realizando determinados rituales, se transforma en su «propio sanador».[9] Esto es sumamente interesante y podría experimentarse extensivamente en un esquema más amplio como requiere e invita la filosofía.

El humano, hemos planteado en este libro, es justamente un animal ancestral. Ello quiere decir que, como ningún otro animal, poseemos ancestros y estos nos constituyen mucho más fundamentalmente que lo relativo al linaje cercano y/o puramente genético. Porque los humanos tenemos como ancestros a muchísimos otros, a todas las especies. En este sentido, el sentido filosófico-antropológico del árbol genealógico trasciende el núcleo familiar y podría ser expandido a una reconciliación con los demás ancestros que son parte de la gran comunidad biológica. Mientras, pues, la terapia piscomágica sitúa al individuo al centro, la filosofía que propone el nihilismo mágico invita a poner un sentido mágico en toda la existencia del animal que somos. El árbol genealógico más cercano no es el del propio linaje, porque la filosofía no es psicología; el linaje humano es toda la especie que ha sido entendida desde una forma en la que la medicina fue deviniendo cada vez peor que la enfermedad –como diría el buen Nietzsche.

Los ancestros a recuperar psicomágicamente serían entonces ya no los padres, los abuelos o los bisabuelos, porque, decíamos, aquí no practicamos terapia clínica, sino que entendemos que la filosofía es terapéutica. Y, con ello, los verdaderos ausentes y desconocidos fueron por mucho tiempo los animales, especialmente aquellos tan cercanos a nosotros que, quizá por lo mismo, fueron cuidadosamente invisibilizados. Pero están también esos otros aún mucho más cercanos a nosotros, los homo-algo a quienes les dimos la espalda desde que nos llamaron Homo sapiens y se nos dijo que lo que nos caracteriza como humanos era una racionalidad que contempla, propone y distingue –un saber que se ve y se muestra–. Pero lo que somos, y con lo que cargamos, no se agota en sabernos tal o cual, en vernos desplegar las cualidades propias de la especie. Sabernos humanos es sentirnos de tal o cual forma –sentirnos como un oírnos por dentro en plena relación con un afuera.

La magia, volviendo a la frase de Heidegger, sería ya la posibilidad de la salvación, un volver a encantar el mundo sin fanatismos, dioses sustanciales o dogmas espirituales, con plena conciencia de la orfandad en la que estamos inmersos, de la necesidad psíquica que tenemos de un reemplazo compensatorio de la figura de Dios, de la espiritualidad y de lo sagrado. Todas estas instancias fueron alguna vez una autoridad que dotó de sentido el presente del

animal que somos, pero que, desde su abandono, dejó una huella que no permite conciliarse con el pasado ni menos anclar el presente con un futuro anhelado.

La «muerte de Dios», como vimos, es la antesala de un nihilismo oscuro y desgarrador. Pero ello solo es posible porque hay una figura que, aunque vacía, sigue operando demandante: el vacío de una autoridad ancestral. El nihilismo mágico, por lo tanto, busca asumir esa falta de raigambre y resitúa al animal humano en una naturaleza que es ante todo un espacio misterioso. Con ello, rehabilitamos lo misterioso, se resguarda una dimensión oculta incluso para nosotros mismos, que permite reconectarnos con lo incierto de la biología y del propio cuerpo de una forma sanadora. Porque el nihilismo mágico entiende que nuestro ser entero no fue diseñado por nada más que el azar oportunista de la biología y sus formas de adaptarse y evolucionar, que no hay plan ni teleología que nos comanden pero que, aun así, necesitamos terapia ante la tragedia que es la vida, y asimismo el anclaje con la naturaleza puede ser portadora de un sentido mágico. En efecto, hasta ahora desconocemos por qué y cómo fue que apareció la conciencia en el humano, ignoramos cuándo y por qué fue que un día –o una noche– un primate decidió andar bípedo, oyó la voz de un dios, alzó la mirada en su búsqueda y con ello encontró a otros –tan desconcertados y frágiles como él–. El nihilismo mágico, con su invitación a rerritualizar lo ordinario, a agradecer al viento que sopla y al río que fluye, con plena conciencia incluso de que ni río ni viento saben de su existencia y menos aún de sus preguntas; de que seguramente no tienen más razón de ser que ser oídos por nosotros.

El animal ancestral que integra prácticas mágicas para sobrellevar el nihilismo y reencantarse con y por la vida se reencuentra de nuevo consigo abierto, como siempre estuvo y sigue estándolo en su más íntimo silencio, a la posibilidad de lo inefable, de aquello que puede y lo que no pudo ser –aun cuando sabe muy bien que no hay magia, pero que debe ser magia él mismo para ser. Y quizá mintiéndose así sentirá mágicamente alivio cada vez que contemple el cielo del Valle del Elqui, y descubra así, sin pruebas ni lógica, sino solo con una sonrisa infantil, que lo que ahí titila no son las estrellas (ni las de la astronomía ni las de la astrología), sino cada

uno de sus ancestros, las abuelas y los antepasados que conoció e imaginó, todas las vidas que pasaron y las que no han sido aún, todas las «identidades experimentales» posibles que lo esperan, todas las tías y las hermanas que fue o quiso ser, cada uno de los hijos que no amamantó y que nunca llegaron a tiempo, la humanidad entera que se olvida con cada mañana, cuando el sol ilumina con cordura y las calla para que descansen, y vuelvan con menos luna, a ser de nuevo eternas, como cualesquiera de los amores que la historia no ha escrito, ni para primates ni poetas.

Contra el apogeo del «nihilismo dark» proponemos, pues, atrevernos a existir como nihilistas mágicos. En el ensayo, hemos sugerido incorporar la magia en su función terapéutico-simbólica para que así la vida recupere su relación con un espacio trascendente y se reenamore de la vida –con todos los otros–. Para que con la incorporación de lo que podamos imaginar sea posible la reconciliación del animal ancestral con el mundo natural –con la tierra, los animales y las plantas– que le permita un arraigo nuevo. Gracias a un nihilismo mágico, la tierra quizá podría ser habitada ya no solo como amenazante, sino como aquella casa amplia que nos cobija como especie y con otras especies animales y vegetales. Con la mirada mágica –no solo mítica–, la naturaleza adquiere un lugar especial, se establece como el gran hogar que debe ser resguardado no por idílico, sino porque sin ella, como espacio para la mera vida, no podemos desplegar vida buena alguna.

El desarrollo de una comunidad sana parece, pues, ser posible a partir de una reunificación con el mundo natural, con un cese de la pugna con la tierra y entre terrestres, para proporcionar un sustrato de sentido y sanación última, generacional, que permita la reunificación con los antepasados reales e imaginarios, y active una responsabilidad con ellas, tanto o más que con las generaciones futuras, y que nos sirva, con algo de suerte, como un gran antídoto ante el desamparo moderno. Así, el animal ancestral podría desplegar una comunidad sana si esta está de algún modo articulada con una perspectiva que reconoce la tierra no como lo salvador, sino precisamente como lo amenazante, como nuestro verdadero gran enemigo común, que nos activa aglutinando como una verdadera hipercomunidad, sin hipocondría, ni miedo, ni emociones fluctuantes.

1 Sloterdijk, P., En el mismo barco..., op. cit., p. 85.

2 Nietzsche, F., El nacimiento de la tragedia, op. cit., pp. 345-346.

3 Cf. Piscomagia: http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-92065.html

4 Ibid.

5 Jodorowsky, A., De la psicomagia al psicotrance, Madrid, Siruela, 2022, p. 10.

6 Ibid., p. 11.

7 Ibid., p. 24.

8 Ibid.

9 Ibid.

Información adicional

Un profundo desamparo existencial se extiende y consolida preocupantemente en todo el globo. Diana Aurenque Stephan atribuye dicha orfandad al olvido del animal ancestral que somos, al desconocimiento de su racionalidad ancestral y de los modos en los que esta articula la organización social y la convivencia política.

A partir de este diagnóstico, la autora plantea formas de relacionarnos comunitariamente más sanas, menos nerviosas y ansiosas, que puedan orientarnos hacia una política de mayor amparo. ¿Cómo logramos acercarnos siendo tan distintos y distantes? ¿Cómo anclarnos sensatamente en un nosotros? ¿Cómo desarrollar la individualidad resguardando la pluralidad? ¿Cómo pensar una comunidad amplia que ampare sin que oprima?

A partir de estas preguntas, la filósofa propone una terapéutica psicopolítica y filosófica original, que piense en el rol político de los ancestros, del mito, de la música y de la voz, del nihilismo, entre otros, para imaginar un nuevo amparo. Uno que nos cure –con algo de magia- del desarraigo del sujeto y su logos huérfano, para así anclarnos de nuevo –o por primera vez– a una tierra de pasado, presente y futuro común de animales ancestrales.

DIANA AURENQUE STEPHAN es licenciada en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile, doctora en Filosofía por la Universidad de Friburgo, Alemania y habilitada en ética médica (Privatdozentin) por la Universidad de Tubinga. Desde el 2015 es profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Chile. Paralelamente a su trabajo como investigadora y docente, se ha esforzado por la divulgación de la filosofía y la ética médica en diversos espacios públicos, en especial, a través de medios de comunicación masivos nacionales e internacionales. Desde el 2022 es columnista regular del diario chileno La Tercera. Autora y coeditora de varios libros en alemán y

castellano, ha escrito diversos artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales.

OTROS TÍTULOS

Flor Emilce Cely Ávila

Mujeres, poder y conocimiento

Luciana Cadahia y Ana Carrasco-Conde (eds.)

Fuera de sí mismas

Laura Quintana

Rabia

Política de los cuerpos

Adolfo Chaparro Amaya

Modernidades periféricas